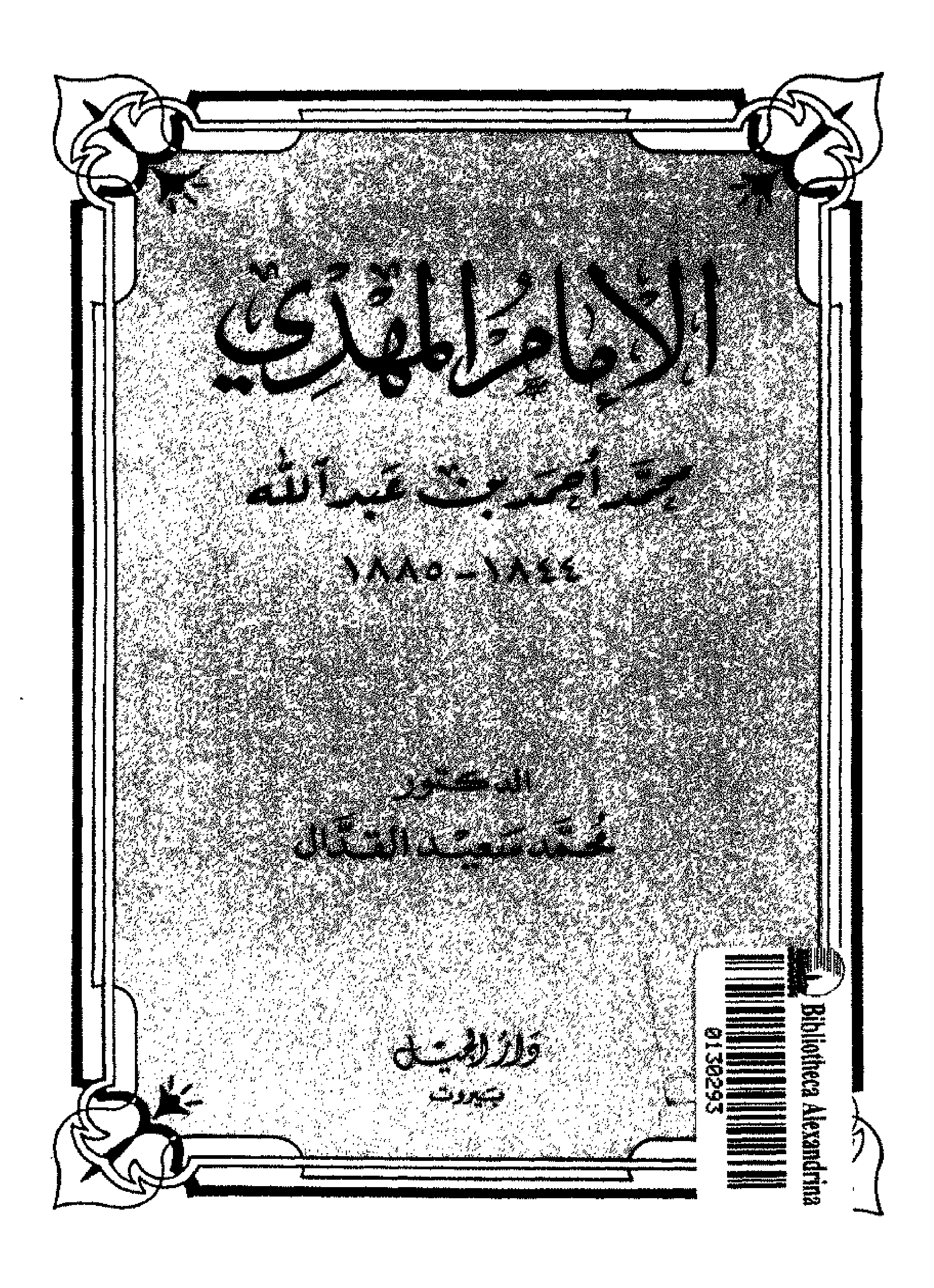

الإمام المهدي
محمد أحمد بن عبد الله
١٨٤٤ - ١٨٨٥
الدكتور
محمد سعيد القدال
دار الجيل
بيروت

الإمام المهدي

الإمام المهدي

محمد أحمد بن عبد الله

١٨٤٤ - ١٨٨٥

الدكتور

محمد سعيد القدال

دار الجيل

بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

الإهداء

قال عنك الشاعر:

«كنت تزهو في ذراع الثائر المهدي سيفاً
يحتسي المحروم منه قطرات الشهد صيفاً
كان سيفاً أحمر الحد صقيلاً»

... فإلى ذكراك العطرة اهدي هذا الكتاب.

تقديم

احتفلت جامعة الخرطوم عام ١٩٨١ م بالذكرى المئوية لاندلاع الثورة المهدية. وقام الأستاذ قاسم عثمان نور ـ أحد أمناء مكتبة جامعة الخرطوم ـ بالبحث عن الكتب التي تناولت سيرة المهدي. فوجد في مكتبة الجامعة ما يزيد عن أربعين كتاباً عن شارلز غردون، ولم يجد كتاباً واحداً مخصصاً لدراسة سيرة المهدي. فدهش، وأشركني دهشته. ولاحظ اهتمام الأوروبيين بتمجيد أبطالهم. وقلت له: وغردون كان داعية استعمارياً، والمهدي كان ثائراً أضاءت سيرته تاريخنا الحديث. صحيح أن سيرة المهدي ترد في كل الكتب التي تناولت الثورة المهدية، إلا أن أحداً لم يفرد كتاباً خاصًا بالمهدي وسيرته. وهكذا برزت الحاجة إلى هذه الدراسة.

ولكن كيف السبيل إليها ونحن نجهل الكثير عن سيرة الرجل قبل إعلانه لدعوة المهدية. أو ترد عنها شذرات هنا وهناك، أو هي ما زالت محفوظة في صدور الرجال. فهل تنتظر هذه الدراسة حتى تتجمع تلك الأشتات، وكيف السبيل إلى جمعها، أم نحاول دراسة سيرة الرجل بما تجمعت لنا من أخباره، ونحن نأمل أن تستنفر هذه الدراسة أولئك الذين يعلمون بعضاً من تلك الأخبار فيتفضلوا بكتابتها أو الإدلاء بها بأي وسيلة أخرى، حتى تتجمع لنا مستقبلاً حصيلة أوفر منها. ولذلك سمينا هذه الدراسة «لوحة» ولم نسمها سيرة أو تاريخ حياة. وليس هذا باعتذار عن قصور هذه الدراسة، ولكنه تحديد لواقع الحال.

ثم أخذت الأسئلة تترى. كيف نشأ محمد أحمد، وكيف تطورت شخصيته، وكيف خرج من جو الصوفية إلى جو المهدية. وكيف تفاعل مع مجتمعه حتى تم ذلك الخروج. وما هي العوامل التي كان أثرها كبيراً على نفسه، والتي دفعته إلى دروب من الحياة كانت جديدة على كثير من معاصريه. وكيف استطاع شاب في الخامسة والثلاثين من العمر أن يقيم الأرض على حكم أجنبي بغيض، وأن يقود الآلاف في معارك عنيفة، ويحمل لواء النصر خفاقاً طوال أربع سنوات؟؟ كلها أسئلة حاولنا الإجابة عليها قدر ما أسعفتنا المصادر، وتركنا بعضها ليتصدى لها من هو أقدر على ذلك، ولم نخف إعجابنا بالرجل. فانفعلنا معه حين انفعل، وسرنا معه عندما سار، وحططنا رحالنا بجانبه حين حط رحاله بعد طول سرى.

ويبرز سؤال آخر: كيف يلعب الفرد دوراً كالذي لعبه المهدي في حياة السودان؟ هل يستطيع الفرد أن يحرك التاريخ بذلك الصخب الذي فعله المهدي؟ والحديث عن دور الفرد في التاريخ يتردد كثيراً، البعض يشتط فيه، والآخر يتجاهل ثقله. إن دور الفرد في التاريخ بين. «والتاريخ كله صيغة بالتأكيد نشاط الشخصيات الذين هم بلا شك قادة». ولكن الشخصية التاريخية لا تظهر عفواً وإنما بقوة الضرورة التاريخية عندما تصبح الظروف ملائمة لذلك الظهور. والشخصية التاريخية لها صفات تجعلها أقدر من غيرها على خدمة قضايا العصر. والقائد في التاريخ هو الذي يصبح نشاطه الشخصي التعبير الحر الواعي عن المجرى اللاواعي للأحداث التاريخية. فلا حديث عن ظروف بلا قائد ولا عن قائد بلا ظروف موضوعية.

وفي السودان حيث تضعف القاعدة المادية والثقافية وينحصر الوعي، وحيث يلعب الزعيم والحاكم «والفقير» دوراً في حياة الناس، يبرز دور الفرد في الأحداث أكثر سطوعاً. وربما بدأ أنه مستقل استقلالاً مطلقاً عن الأحداث، وهو قطعاً ليس كذلك. ولكن حجمه الذي يلعبه أكبر، وهو محكوم في آخر الأمر بالظروف الموضوعية وخاضع لها. ولكن له قدرته في تحريكها وبث الحيوية فيها مما يجعلها تؤدي دوراً أكبر مما كان يتأتى لها لو

لم تمسها يد العبقري القائد، فيحيلها من ظروف متحركة إلى ظروف صاخبة بالحركة. في حدود هذا الفهم حاولنا تقديم لوحة المهدي.

وينقسم البحث إلى خمسة فصول. يتناول الفصل الأول السودان الذي عاش فيه المهدي: أوضاعه الثقافية والسياسية والدينية والاقتصادية، وهي المسرح الذي تحرك في إطاره الرجل. ويتناول الفصل الثاني نشأته من الصبا حتى ولج باب التصوف واكتملت معالم شخصيته الصوفية وهذه هي مرحلة البناء والتكوين الثقافي والاجتماعي والنفسي والفصل الثالث عن محمد أحمد المهدي. كيف انتقل من صوفي إلى مهدي. ثم تناولنا معالم فكره الثوري وجوانب من شخصيته. وخصصنا الفصل الرابع للثورة المسلحة التي قادها وأوجزنا في أمرها إذ تناولتها كتب التاريخ بالتفصيل. وعرضنا في الفصل الأخير ملامح من برنامجه السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وأود أن أشكر كل من ساعدني في كتابة هذا البحث.. وأخص بالشكر الأستاذ محجوب عثمان الذي أجهد نفسه في قراءة المسودة وأمدني بملاحظات ثاقبة.

الفصل الأول

السودان الذي عاش فيه محمد أحمد

في دجى مطبق ويوم دجوجي	وليل مقفقف مقرور
ولدت ثورة البلاد على	أحضان كوخ وفي دار راع فقير

عاش محمد أحمد كل عمره في ظل الحكم التركي ١٨٢١ - ١٨٨٥. فقد ولد في بدايات الحقبة الثالثة لذلك الحكم، وتوفي في نفس العام الذي انهار فيه. فالسودان الذي عاش فيه محمد أحمد كان خاضعاً للاستعمار التركي وسنبدأ هذا الفصل باستعراض موجز لأوضاع البلاد عشية الغزو الأجنبي. ثم نتناول فترة الحكم التركي، وما أحدثته سياساته من تحولات ذات أثر مباشر على تكوين محمد أحمد ونضجه. وننتهي بالمناخ الديني والفكري الذي ساد البلاد. فهذا الفصل يشكل الخلفية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية لنشأة الرجل ونموه[1].

١ ـ الأوضاع في السودان عشية الغزو التركي:

قبل عام ١٨٢١ لم يكن هناك السودان بالتعريف الحديث، وإنما كانت المنطقة تعرف ببلاد السودان الشرقي وجزء من بلاد السودان الأوسط، وهي

(١) نستعمل اصطلاح الحكم التركي أو التركي ـ المصري. والمقصود به في كلا الحالتين الصفوة الذين يتحدثون التركية من الألبان والشراكسة والأكراد والأتراك الأصليين وبعض المسلمين من غير المصريين، والذين كانوا يتحكمون في مقاليد الأمور في مصر والسودان.

جزء من بلاد السودان عامة. وهو تعريف جغرافي ابتدعه المؤرخون العرب ليميزوا بين افريقيا الشمالية وافريقيا الاستوائية وبلاد السودان التي تقع بينهما. وكانت بلاد السودان الشرقي والأوسط تتكون من مجموعة من الممالك والقبائل والتنظيمات السياسية التي كانت مستقلة عن بعضها البعض. ففي الغرب مملكة الفور، وشرقها مملكة تقلي، ثم مملكة الفونج والمشيخات المتحالفة معها والقبائل الخاضعة لنفوذها، وفي الشرق امتد النفوذ العثماني على ساحل البحر الأحمر. وفي الجنوب من مملكة الفونج انتشرت القبائل النيلية خارج إطار بلاد السودان.

وتعتبر مملكتا الفور والفونج أهم وأقوى تنظيمين سياسيين. وفيهما ساد نظام إقطاعي كانت له خصائصه المميزة في كل سلطنة، وخصائصه التي تميزه عن الأنماط الإقطاعية الأخرى في العالم. ويقوم النظام الإقطاعي أساساً على ملكية الإقطاعي للأرض باعتبارها مصدر الثراء الأهم، ويستغل الفلاحين لإنتاج تلك الأراضي لمصلحته، حيث يقيمون بها عبيداً للأرض (اقنان)، وهي مرحلة متقدمة على العبودية المطلقة. وتمارس المؤسسات السياسية والدينية نفوذها للحفاظ على هذا الوضع واستمراره. وفي مملكتي الفور والفونج نجد سيطرة الملوك على الأرض، أو منحها لحاشيتهم ورجال الدين من حولهم، ولكن سيطرتهم تبقى. ويمارسون من خلالها استغلالاً إقطاعياً عن طريق نوع من القنانة وعن طريق الضرائب. وقد ساعدتهم قوانين الشريعة على إحكام قبضتهم الاستغلالية عن طريق الضرائب الدينية[1].

---

(١) تعرضت الدراسات الحديثة للنظام الإقطاعي في مملكتي الفور والفونج، وتناولت ملكية الأراضي وأنواع الضرائب وأسلوب استغلال الناس. راجع

R.S.O Fahey and M I. Abu Saleem, *Land in Dar Fur* (London, 1983), P.P.4-8.

Abdel Salam M. Sid Ahmed, *State and Ideology In The Funj Sultanate Ob Sinnar* (M A. dessertation, Khartoum, 1983) P.P.77-79, 94.

محمد صالح محيي الدين، مشيخة العبدلاب (بيروت، عام ١٩٧٢ م)، ص ٣٩١ ـ ٣٩٣.

Karl Mart, Pre-Capitalist Economic *Pre-Capitalist Economic Formations* (ed. andtr. by Eric Hobsbown London, 1964) P.P. 45-46

وأيضاً: أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي (بيروت عام ١٩٧٩)، ص ٢٨.

T. Walz, *Trade Between Egypt and Bilad As Sudan* (Cairo, 1978).

واستمر هذا النمط سائداً خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكن النظام الإقطاعي لم يبق محصناً من المؤثرات الداخلية والخارجية والتي كانت تؤدي إلى تآكله والدفع بأساليب وقوى اجتماعية جديدة إلى السطح. ولعل أهم تلك المؤثرات التجارة الخارجية التي نمت نمواً بيّناً خلال القرن الثامن عشر. والتجارة الخارجية من العوامل الهامة في إضعاف الأنظمة الإقطاعية عامة. فالنظام الإقطاعي في أوروبا كان يتدهور، حسب رأي ماركس، بسبب عقم النظام نفسه مع تزايد رغبة الحكام في الحصول على المزيد من الدخل، وبسبب الصراع الحاد المتزايد بين الريف والمدينة. ويجد ذلك الصراع تعبيراً له في تزايد طلب الحكام للبضائع الاستهلاكية، حيث يشكل استيفاء تلك الطلبات ضغوطاً على الناس. فالتجارة في رأيه، من أكثر العوامل فعالية في إضعاف النظام الإقطاعي، حيث تعمل بشكل خاص من خلال تشابك المؤثرات الناجمة من الصراع بين الريف الإقطاعي والمدن التي تنمو على هوامشه. ويذهب باحث آخر في تاريخ مصر، إلى أن الجانب التجاري من أسلوب معيشة البدو، يسرب التآكل إلى الاكتفاء الذاتي، ويتحقق ذلك بالنشاط السلعي وما يترتب عليه من تمايز وتقسيم للعمل الاجتماعي، والاتصال بالمدن القريبة أو البعيدة.

ومنذ بداية القرن الثامن عشر أخذت ممالك بلاد السودان الشرقي تشهد دوراً متزايداً للتجارة الخارجية. وقد أفرد الكاتب ولز بحثاً كاملاً عن تجارة بلاد السودان في القرن الثامن عشر. ولعل نشاط التجارة في هذا القرن هو الذي وفر للكاتب الوثائق التي مكنته من القيام ببحثه. لقد نما حجم التجارة الخارجية مع مصر، وبرزت طبقة تجارية كان نفوذها يتزايد، وتبرز تطلعاتها السياسية.

ولكن التجارة في ذلك القرن واجهت مصاعب وعوائق. فالدولة المركزية في سنار لم تملك القوة الكافية على حلفائها، لتمكنها من فرض نفوذها على المنطقة، وتحقيق الأمن والاستقرار، وهما ضروريان لحركة التجارة. كما أن تعدد الأنظمة السياسية كان عائقاً آخر. فعلى كل قافلة أن

تدفع ضريبة عند اجتياز كل واحد من تلك الحدود السياسية وحصر تعدد الأنظمة السياسية النشاط التجاري داخل كل منطقة، مما جعل حدود السوق الداخلي محصورة في إطار القبيلة أو التنظيم الإقليمي. وكثرت أنواع النقود من مجيدي إلى قشلي، وحتى مع كثرة أنواعها لم تكن متوفرة بدرجة تستجيب لحاجة النشاط التجاري[1].

فكان هناك تناقض بين النظام التجاري المتنامي واحتياجاته، وبين السلطة السياسية وعجزها عن توفير تلك الاحتياجات، وأهمها خلق سلطة مركزية موحدة تفرض الأمن والاستقرار، وتجعل للسوق حدوداً معلومة يتحرك التجار في إطارها. فكان أن برزت أهمية خلق وحدة سياسية كضرورة موضوعية لتلبي حاجة النشاط التجاري. وقد وجد ذلك النزوع نحو التوحد تعبيراً له في حركتين محليتين.

تمثلت الحركة الأولى في زحف مملكة دارفور شرقاً واستيلائها على كردفان في عام ١٧٨٥ وقد كتب أوفاهي وأبو سليم عن هذه الحركة ما يلي:

«كانت الروابط التجارية والثقافية النامية خلال القرن الثامن عشر، تجذب مملكة دارفور بشكل متزايد إلى محيط قبائل السودان الأوسط وبلاد مصر القصية وعند منتصف القرن كانت المملكة تصدر، وبوتائر متزايدة، الرقيق والجمال والبضائع الأخرى إلى مصر عبر الصحراء عن طريق درب الأربعين. وبلغ هذا التوجه شرقاً ذروته بغزو كردفان عامي ١٧٨٥ - ١٧٨٦. وهي بلاد شاسعة ذات أهمية تجارية قصوى. وبنهاية القرن الثامن عشر كانت دارفور تحتل مساحات شاسعة تربو على ٣٠٠ ألف ميل مربع، وتحكم أخلاطاً من القبائل، وتمد مصر بأهم وارداتها الافريقية»[2].

فالنشاط التجاري المتزايد هو الذي دفع بمملكة الفور لتتوسع خارج حدودها وعلى حساب كردفان ذات الأهمية التجارية والموقع الجغرافي

---

(١) القدال، ص ٢ - ١٠ حيث تناولت التجارة ومشاكلها.
(٢) أوفاهي، أبو سليم، ص ٣.

المتميز[1]. «كردفان الغرة أم خيراً بره» كما يقول المثل، أي كردفان الغراء والتي يؤخذ خيرها إلى خارجها.

أما الحركة الثانية فقد تمثلت في محاولة الملك جاويش الذي سعى إلى توحيد المنطقة من دار الشايقية حتى سنار. ولكنه عجز عن تحقيق ذلك الهدف لضعف قدراته العسكرية ولأن منطلقه كان قبلياً فلم يجد صدى لدى القبائل الأخرى. فالمحاولة الأولى قامت بها الدولة الفوراوية القوية وامتدت خارج حدودها. والثانية قامت من داخل دولة الفونج التي كانت تشهد ضعفاً كبيراً في مركزها. ولكن كل من الحركتين لم تكن مؤهلة لتوحيد المنطقة كلها وهذا ما قامت به جيوش الغزو التي أرسلها محمد علي.

٢ ـ غزو بلاد السودان وقيام الحكم التركي:

تمكنت الجيوش التي أرسلها محمد علي بقيادة ابنه إسماعيل من الاستيلاء على الأراضي من دنقلا إلى سنار ومن الاستيلاء على كردفان ما بين عامي ١٨٢٠ ـ ١٨٢١. واستمرت عملية التوسع العسكري طوال الحكم التركي. فضمت التاكا عام ١٨٤٠، وسواكن ومصوع عام ١٨٤٦، وزيلع وهرر في عهد الخديوي إسماعيل، وضمت المديريات الجنوبية على مراحل، وأخيراً مملكة دارفور عام ١٨٧٤. فامتدت الامبراطورية في عهد إسماعيل من أسوان إلى البحيرات ومن دار فرتيت إلى زيلع. ولكن تلك المناطق خضعت للحكم الأجنبي بدرجات متفاوتة، بعضها لعقود من الزمن وبعضها لعدة سنوات.

وقد أدى ذلك الغزو إلى ظهور الكينونة السياسية الموحدة لما أصبح يعرف بالسودان. وفرض الحكم الجديد على هذه المساحة الشاسعة بأنظمتها المتباينة، وبمراحلها التاريخية المختلفة في التطور الاجتماعي، فرض عليها نظاماً إدارياً مركزياً واحداً، يعتمد على السلاح والقهر وانتهى عهد الاستقلال

---

(١) تاج الأنبياء على الضوى «مدينة الأبيض ماضيها وحاضرها» مجلة الدراسات السودانية (مجلد ٤، العدد الأول، عام ١٩٧١ م)، ص ٤٦.

النسبي الذي كانت تتمتع به المشيخات والقبائل، والطرق الصوفية أيضاً. وأصبحت كلها خاضعة للحكم المركزي الجديد. فالوحدة السياسية التي بدأ مخاضها منذ أواخر القرن الثامن عشر ولدت على يد قوة أجنبية متسلطة في العقد الثالث من القرن التاسع عشر.

وتمثلت السياسة الاقتصادية للحكم الجديد في نهب موارد البلاد بأقل تكلفة. وقد عبر محمد علي عن ذلك الهدف بقوله إن الهدف من فتح السودان هو إنعاش التجارة وذلك بتشجيع محصول نافع. وأمر حكام الأقاليم في مصر بالمساهمة في إرسال الفنيين للسودان «لتطوير الزراعة في سنار التي غزوناها بجهد كبير». وحذرهم من التهاون في هذه المهمة وإلا «سيندموا كثيراً»[1] فقام الحكم الجديد ببعض الإجراءات الاقتصادية لتطوير الإنتاج، ودفعه إلى إنتاج المحاصيل النقدية، وإلى دائرة اقتصاد السوق. وكان ضم المديريات الجنوبية عاملاً جديداً أدى إلى المزيد من النشاط التجاري في المنتجات السودانية. وربطت التجارة السودانية مع مصر ومع السوق الرأسمالية العالمية.

وفرض الحكم الجديد نظاماً ضريبياً جديداً. والضرائب «تمثل بالنسبة لكل البيروقراطية والجيش وكل السلطة التنفيذية ينبوع الحياة»[2] وقد كان هذا هو رأي النظام التركي في السودان. إذ يرى أن تحصيل المال الميري مقياس لقوة الحكم ولتغلغله في البلاد وفعالية أداء الحكومة[3]. وكانت الضرائب التي فرضت جديدة على أهل البلاد. فقد أصبحت مسؤولية الفرد أمام السلطة المركزية. كما أنها فرضت على أي نشاط اقتصادي. وكانت تقديراتها باهظة وأساليب جمعها قمعية. وفاقم من أمرها انتشار الرشوة والفساد، مما جعل الناس يصرخون ضيقاً (مائة في تربة ولا ريال في طلبة).

---

(١) R. Hill, *Egypt In The Sudan?* London, 1959, P.50.

(٢) كارل ماركس، الثامن عشر من بدوميير لويس بونابرت (موسكو، عام ١٩٧٤ م)، ص ٤٧.

(٣) راجع النص في: عوض عبد الهادي العطا، معالم تاريخ الحكم التركي ـ المصري في إقليم التاكة، سواكن ومصوع عام ١٨٤٠ ـ ١٨٨٥ (رسالة دكتوراه، الخرطوم عام ١٩٧٨ م)، ص ١٩٤.

ولم يسكت أهل السودان على الظلم ولكنه لم يكن مجرد ظلم، بل ظلم يمارسه حكم أجنبي، ولذلك فإن مقاومتهم له من تكويناتهم القبلية ومؤسساتهم المحلية ما كانت فعالة، على أن تلك المقاومة رغم تشتتها شكلت خلفية نضالية وحافظت على جذوة الغضب مشتعلة لا تنطفىء، وبدأ يتخلق في رحم تلك المقاومة الشعور بالانتماء القومي.

ومرت تلك المقاومة بمراحل مختلفة واتخذت عدة أشكال. بدأت بمقاومة جيوش الغزو، فخرج الشايقية وأهالي كردفان وتصدوا لتلك الجيوش وقاوموها مقاومة دموية باسلة. ثم قاوم السودانيون الحكم الأجنبي عندما بدأ يطبق أساليبه الضريبية والإدارية الجديدة. فكانت انتفاضة عام ١٨٢٢ ـ ١٨٢٥، التي بدأت بمذبحة شندي ثم انفجرت في الحلفايا والعيلفون والجريف. وقامت السلطة الجديدة بقمعها قمعاً دموياً عنيفاً[١]، وقاومت قبائل الجنوب الحملات التي أرسلتها الحكومة لأسرهم واسترقاقهم[٢]. فوقف ضدها الدينكا والشلك ببسالة. وواجهت الحكومة تمرد الجنود النظاميين وأشهره تمرد الجهادية السود في كسلا عام ١٨٦٤ ـ ١٨٦٥. وهناك مقاومة القبائل دفاعاً عن كيانها المستقل. فقاوم الهدندوة وقاوم الفور ورفاعة الهوى[٣]. وهناك المحاولات الفردية لبعض زعماء القبائل نذكر منها على سبيل المثال الملك حمد الشايقي، رجب ود بشير الغول شيخ الحمدة، الشيخ خليفة العبادي، الشيخ علي ود كنونة شيخ الغديات[٤].

كانت الحقب الست من الحكم التركي ذاخرة بالمقاومة والبطولات، لا يكاد ينقضي عام دون أن يشهد مظهراً من مظاهر الرفض. فالسودان الحديث وجد وهو يقاوم الغزو الأجنبي، وشب وهو يقاوم الحكم الأجنبي، وبلغ أشده

---

(١) هل، ص ١ ـ ٥.
(٢) ميخائيل، ص ٨ ـ ٩.
(٣) هل، ص ٧٠ ـ ٧٩.
(٤) عبر القرون، ص ١٦٢ ـ ١٦٣، وهناك دراسة للأستاذ محمد الأمين شريف نشرتها مصلحة الإعلام بمديرية كسلا في نشرتها التي تصدر بالآلة الكاتبة، وقد تناول فيها ذلك التمرد ودور السيد الحسن الميرغني في محاولة إنهائه.

وهو يقضي على الحكم الأجنبي. ورغم غزارة تلك المقاومة وتعدد أشكالها، إلا أن الحكم الأجنبي كان يقضي عليها لأنها كانت مقاومة متفرقة، وكانت انتفاضات تعبر عن السخط والرفض من منطلقات قبلية وإقليمية. ولكنها في مجملها شكلت الخلفية الأساسية التي كانت الثورة المهدية تتويجاً لها.

وقادت سياسة الحكم التركي إلى تحولات في الخريطة الاجتماعية للبلاد. فقد أدى النشاط التجاري الصاعد إلى تزايد نفوذ الجلابة [1] اقتصادياً وعددياً، حتى غدوا فئة ذات شأن. فقد وجدوا في المجالات الجديدة لتراكم رأس المال التجاري، وفي فتح مجالات جديدة للمغامرة التجارية في الجنوب ميادين خصبة لتوسيع نفوذهم المالي. وانتهى الأمر ببعضهم إلى صعود سلم السلطة. فالياس باشا أم برير يصبح مديراً لمديرية كردفان وذاك الزبير باشا رحمة يكوّن جيشاً خاصًا به وينشئ واحدة من أكبر امبراطوريات الرق، ثم عينته الحكومة مديراً على بحر الغزال، بل وقام بغزو واحتلال مملكة دارفور التي دامت ثلاثة قرون. وهناك كرم الله الكركساوي، والنور عنقرة، ولا ننسى أمر رابح الزبير.

وفي المدن الكبرى: الخرطوم سواكن بربر القضارف وغيرها، أصبح التجار فئة اجتماعية لها وضعها الاقتصادي والاجتماعي المتميز. ولكن طموح هذه الفئة التجارية كان غالباً ما يصطدم بالتجار الأجانب والبيوتات التجارية الأجنبية ذات الاقتدار والمنعة فقد شهدت هذه الفترة تأسيس القنصليات الأجنبية في الخرطوم، ومجيء عشرات التجار الذين ضرعوا البلاد عرضاً وطولاً، ولم يتركوا مجالاً من مجالات الربح إلا ارتادوه أو اقتحموه [2].

---

(١) الجلابة هم صغار التجار من مختلف الجنسيات ولكن أغلبهم هم من قبائل شمال السودان، والذين يمتلكون رأس مال محدود ويسعون إلى زيادته بارتياد مجالات عسيرة ويتحملون مشاق السفر بالقوافل التجارية. راجع: ت. ولر، ص ٧١، وما بعدها.

(٢) هل، مصر، حيث تعرض في مختلف أجزاء الكتاب لهذا الأمر وراجع كذلك. فتح الرحمن الأمين احمد، حركة الجلابة وأثرها على الحياة السودانية في القرن التاسع عشر (بحث لنيل درجة الشرف، جامعة الخرطوم، عام ١٩٨٢ م).

وكما نجد بين تلك الفئة التجارية من ارتبطت مصالحه بالحكم الأجنبي، نجد منهم من كان على النقيض معه. فالأرباح التجارية تتراكم خارج السودان، والنظام الإداري يشل حركتهم، وفساد الحكم يعرقل نشاطهم، واضطراب المجتمع يضعف قدراتهم. فالجلابة لم يناصبوا النظام السياسي العداء لأنه انبرى لمحاربة تجارة الرقيق. فالرق كان دوره هامشياً في البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية وتجارة الرقيق لم تشكل ثقلاً في حركة التجارة الخارجية. لقد كان تناقضهم مع الحكم الأجنبي لوقوفه ضد طموحهم الاقتصادي.

ولكن ذلك الحكم الأجنبي الذي كانوا ضده هو نفس الحكم الذي أقام الكينونة السياسية الموحدة للسودان، والتي غدت الأساس الفعال للسوق الداخلي في إطار الحكم المركزي. ولقد امتدت شرايين التجارة في تلك الكينونة من بحر الغزال إلى سواكن، ومن كردفان إلى أسوان. وهي نفس الشرايين التي كانت تصل السوق الداخلي بالسوق الرأسمالية العالمية. فإذا أخذنا الصمغ مثلاً، نجد أنه منذ جمعه من غابات كردفان، ثم حمله إلى الأبيض فالخرطوم، حتى تصديره إلى الخارج، كان يمثل خطاً متصلاً من النشاط الاقتصادي، يشترك فيه أخلاط من الناس لا رابطة بينهم سوى ما يحصلون عليه من ربح من خلال ذلك النشاط[1]. وهكذا الحال مع القوافل التجارية التي تبدأ من بحر الغزال وعبر أرض الرزيقات إلى الأبيض فالخرطوم. فخروج الحكم الأجنبي قد يؤدي إلى تصدع تلك الوحدة السياسية وتفكك حركة التجارة النامية ما لم يكن ذلك الخروج محكوماً ببدائل تحافظ على تلك الوحدة، إن لم تعمل على تنميتها ودفعها لاحتواء حركة التجارة الصاعدة. ومن هنا جاءت مشروعية الطموح الجلابي للسلطة السياسية، بل غدا نشاطهم يشكل أساساً مادياً لبروز إيديولوجيات تعبر عن ذلك التوجه، إما مغترفة من معين التراث ما يوائمها أو جاهدة لصهر الرؤس الدينية لخدمة ذلك التوجه.

---

(١) راجع: Paul Santi and Richard Hill. *In The Sudan* 1834-1878 (Oxford, 1980).

لقد أدت سلبيات الحكم التركي الأجنبي إلى إضعاف العوامل التي تدفع بحركة التجارة. كما أدى اتساع الامبراطورية إلى ركاكة في الأداء الحكومي بالذات في الأماكن القصية. فالمعارضة للحكم التركي لم تكن تعني القضاء على النشاط التجاري الذي أخذ طابع التشكيلية الانتقالية، ولا كان يعني القضاء على المؤسسات الإدارية التي شيدت لخدمة ذلك النشاط، وإنما كانت تلك المعارضة تسعى إلى إقامة حكم بديل للحكم الأجنبي وأكثر كفاءة في أدائه.

وأضعف الحكم الأجنبي المؤسسة القبلية. فقد أخضعها دون تحفظ للسلطة المركزية مما يتنافى مع طبيعتها كمؤسسة تعبر عن واقع المجتمع الرعوي وتخدم مصالحه، متمتعة باستقلال نسبي. وزعماء القبائل الذين فاتهم إدراك ذلك التحول الجديد، لم يجدوا أنفسهم خارج السلطة القبلية فحسب، بل وجدوا أنفسهم يعيشون على هامش الحياة الاجتماعية، وهام بعضهم يتسول في طرقات المدن باحثاً عن قوت يومه[1]. ولكن رغم جبروت النظام الجديد، لم يستطع القضاء على القبلية لأنه لم يقض على الأساس المادي الذي قامت عليه. فستبقى القبيلة ما بقي أسلوب الإنتاج الرعوي ـ المعيشي.

على أن القبيلة لم تبق محصنة من تزايد النشاط التجاري. فقد اشترك بعضها اشتراكاً فعلياً في ذلك النشاط، إما بالدخول في الإنتاج بدرجات متفاوتة، أو بالمشاركة النشطة في الترحيل. ولقد كان لتلك المشاركة آثارها. فدخول السلعة والنقد، حتى بالشكل البسيط أحدث خلخلة في المؤسسة القبلية المنغلقة. كما أن بعض القبائل أصبحت ذات مصالح مرتبطة بالحكم الجديد[2]. وهكذا وجد الأساس الموضوعي بين تلك القبائل لرؤية جانب من طموحات العصر المتمثلة في النزوع نحو التوحد، حتى في الإطار القبلي بطابعه المحلي والمكتفي ذاتياً.

---

(١) هل، حيث أورد بعض الأمثلة لأولئك الزعماء.

(٢) عبد الله علي إبراهيم «المهدية والكبابيش: نحو مشروعية للمعارضة»، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم عام ١٩٨٣ م، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

وقاسى عامة الناس، سواء كانوا من المجتمع الرعوي أو الزراعي شبه المستقر أو الحرفيين أو الفئات الأخرى في المدن. بل إن عسف الحياة كان وقعه أكثر إيلاماً عليهم. فسياط «الباشبزق» تلهب ظهورهم، والشتات بعيداً عن أراضيهم هرباً من الضرائب ينهش حياتهم الضامرة، ويلقي بهم في متاهات غربة مركبة: غربة عن الوطن وعن المال. لقد أحدث الحكم التركي تحولاً اجتماعياً؛ فقد ظهرت فئات اجتماعية أضنتها الحياة، ولكنه ضنى سببه الحكم المركزي الأجنبي هذا، فأصبح الناس يكدحون ليعيشوا وليتحملوا قهر الحكم الجديد.

فهذه أشتات من فئات اجتماعية، كل منها له صراعه مع الحكم القائم، وكل منها ينطلق من موقع قد يتفق حيناً مع الآخر وقد يختلف معه اختلافاً بيّناً. فبعضها يرفضه رفضاً مطلقاً ولا يدري تماماً ما يريد، وبعضها يريد أن يبقى على ما جاء به من مؤسسات وأساليب حديثة، والبعض الآخر بين هذا وذاك. وهذا واقع موضوعي بقيت في كنفه المؤسسة الصوفية ملاذ الضعيف وأمل المرحوم، فهي الشيء الظاهر في أفق الحياة السودانية الضامر. ونمت في حجر ذلك الواقع فكرة المهدي المنتظر وترعرعت، فهي أكثر الأفكار إضاءة في ظلام ذاك العصر. لقد بقي التناقض مع الحكم الأجنبي، والنقمة عليه تتفاعلان في رحم المجتمع السوداني وتتغذيان من شرايين تراثه الإسلامي.

٣ ـ المناخ الديني في السودان:

(أ) مقدمة:

دراسة المناخ الديني الذي كان سائداً في السودان ضرورية، لأن الحركة الاجتماعية عبرت عن وعيها من واقع التراث الديني. وقد كانت الحوافز المحركة في التاريخ دائماً إيديولوجية وغالباً دينية. ولكن المهم أن نسعى لتفسير سيادة بعض الأفكار في زمن دون آخر، وأن نكتشف العوامل التي تدفع إلى الوجود بالمثل التي يعيش ويموت في سبيلها الإنسان[1]. كما

(١) هذا ما أورده البروفسور جون لويس عند مناقشته لأفكار ماركس في التاريخ. راجع جون لويس، ماركس والتاريخ، ترجمة محمد سعيد القدال، بالآلة الكاتبة، عام ١٩٨١ م، ص ٣.

أن ظهور الاحتجاجات السياسية بلباس ديني سمة مشتركة تميز جميع الأمم في مرحلة معينة من مراحل تطورها[1]. فكل انتفاضات العالم الإسلامي كانت تستمد معينها من الدين وتجد فيه رؤياها الإيديولوجية وتصارع ضد الذين ينحازون بالدين مع الفئات المتسلطة. وذهب ابن خلدون إلى القول بأن «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[2]. ويرى انكلز أن ظهور «المهدي» من الظواهر الملازمة لانتفاضات العالم الإسلامي «منذ عهد المرابطين والموحدين في إسبانيا حتى المهدي الأخير الذي جابه الإنكليز في الخرطوم ظافراً»[3]. وفي العصور الوسطى برز التلاحم أكثر جلاء بين الإيديولوجية والرؤى الدينية إذ أن العصور الوسطى ألحقت بعلم اللاهوت جميع الأشكال الأخرى للإيديولوجية: الفلسفة والسياسة وعلم الحقوق. وجعلت من هذه الأشكال أقساماً تابعة لعلم اللاهوت. فاضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية أن تتخذ شكلاً دينياً، وأن تقدم للجماهير المحشوة بالغذاء الديني مصالحها في الإطار الديني حتى تحدث أثراً بينها. ولذلك اتخذت المعارضة للإقطاع في العصور الوسطى «إما شكل تصوف، أو شكل هرطقات سافرة أو شكل انتفاضات مسلحة»[4].

فالناس لا يختلفون في طبيعة الأحداث أهي دينية أم لا، وإنما في المحتوى الاجتماعي الذي يتخذه التعبير الديني، ولماذا تغدو بعض الأفكار الدينية مصدر إلهام وجذب في ظرف معين، ولا تكون كذلك في ظرف مغاير. إن دراسة التراث الديني لا تعني تتبع الأفكار المجردة معزولة عن واقعها الذي تعيش فيه، وإنما بدراسة الظرف الذي جعل الفكرة المعينة في ذلك الوقت هي دون سواها التعبير عن وعي الناس الاجتماعي فالتراث قائم

---

(١) هذا ما قاله ليبين. راجع النص في «مجلة الثقافة الجديدة» السنة ٩، العدد ٣، كانون الثاني، عام ١٩٨٢ م، ص ٧٠.

(٢) ابن خلدون المقدمة، ص ١٥١.

(٣) راجع النص الكامل في: ماركس وانجلز، حول الدين، بيروت عام ١٩٧٤ م، ص ٢١٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٢.

منذ قرون، ولكن في وقت معين تأخذ بعض جوانبه مدلولات معينة، ويسلط عليها الحاضر ضوءه فتغدو تعبيراً عنه ومصدر إلهام له.

(ب) الصوفية:

كان منهج الإسلام السائد في السودان منذ ظهور الممالك الإسلامية عام ١٥٠٤ هو التصوف. فما هو منشأه، وكيف تأتى له أن يسود في البلاد وما هي المظاهر والطرق التي انتهى إليها؟

أما نشأة التصوف في الإسلام فقد بحث أمره حسين مروة وتقصى جذوره ومظاهره[1] فهو يرى أن التصوف، سواء كان في تجلياته الزهدية الأولى أو رؤياه الفلسفية يعبر عن موقف اجتماعي. فظاهرات التصوف ليست هي في الأساس سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة. فنشأة حركة الزهد في القرن الأول الهجري، كانت رفضاً لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية لممارسة السلطة الأموية المسيطرة، وكانت انقطاعاً عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعارات الدينية وحدها مع قهر النفس على احتمال أشق حالات هذه الممارسة، وحرمانها من كل مشتهيات العيش، واستشعار الحزن والقلق الدائم عن عواقب الذنوب. وهذا التصرف السلوكي هو ما يعرف لدى الصوفية بمجاهدة النفس. ويصل الصوفية إلى المعرفة عن طريق الكشف أو المشاهدة أو الإشراق الحدسي النفساني.

وهكذا وصل الفكر الصوفي إلى مفهوم الظاهر والباطن في التعامل مع نصوص الإسلام: القرآن والسنة. فتمكنوا من الانفلات من مقولات الإسلام ومفاهيمه المسيطرة بإخضاع النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الإسلامية، بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني: وجه ظاهر يتوجه إلى العامة، ووجه باطن يتوجه إلى الخاصة وهم الصوفية (خاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العالم الباطن). ومن هذا الموقف اتخذ الصوفية

---

(١) مروة، ص ١٤٥، ٣١٥.

مفهوماً للمعرفة يصل بين الله والإنسان مباشرة بطريق المشاهدة الباطنية، وألغوا كل وساطة بينهما حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرجوا عن فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الإسلام الرسمي. وقاد هذا الخروج بالضرورة إلى الخروج على الشريعة وإلغائها كوسيط بين الله والإنسان. وكان رفض الشريعة هو الوجه الفلسفي لعمليتهم. أما الهدف فهو هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان، ليهدموا في الواقع الجدار الفاصل بين الإنسان، والإنسان، أي رفض النظام الاجتماعي ذاته.

ومن الطبيعي أن تنعكس الظاهرات الاجتماعية والسياسية والفكرية في طرق التفكير الفلسفي ـ والفلسفة الصوفية بخاصة ـ وفي الأشكال المعارضة منها بالأخص، انعكاسات تحمل في أشكالها ومحتوياتها صور اليأس من تغيير الواقع المشحون بأنواع الشقاء المادي للكثرة الغالبة من ناس المجتمع. هذا اليأس لم يستطع أن يجد طريقه للتحول إلى فكر ثوري إيجابي، فتحول إلى ثورية سلبية عدمية ترفض هذا العالم المادي، بل انتهت في بعض أشكالها إلى رفض هذا العالم أساساً، والتعلق بوجود ميتافيزيقي، كانت له أمام الفكر الفلسفي والصوفي والإسلامي نماذج متنوعة من تراث الفلسفات العالمية السابقة. فشاقته هذه النماذج، وأخذ يعالجها ويستمد منها صور نظام سماوي يجد فيه البائسون ما فقدوه من نظامهم الاجتماعي الأرضي. ولكن تصوراتهم لهذا النظام الغيبي كانت تتقيد بالضرورة بما هم محكومون به تاريخياً من علاقة بالإسلام وبمفاهيمه الكونية، كل ذلك طلباً للخلاص، الذي هو في الأساس صدى لأشواق الجماهير المسحوقة إلى التخلص من أنواع الظلم الاجتماعي التي تعانيها منذ بدأ تاريخ المجتمعات الطبقية.

وانتهت الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي إلى مفهوم وحدة الوجود. وكان ذلك المفهوم حلاً لمشكلة التناقض الذي أوقع الصوفية في مأزق يضعهم خارج الإسلام، وخارج التجربة الصوفية نفسها. فالإصرار على جمع النقيضين ـ الوحدة المطلقة للذات الإلّهية والاتصال الصوفي بالذات الإلّهية في وقت واحد، هو الإصرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال،

فلا هو أبقى على التوحيد ولا انتفع بثورية الخروج على إيديولوجية التوحيد. فصاغ ابن عربي مفهوم التوحيد بشكل نظرية عن وحدة الوجود ليقول (إنه لا وجود حقيقياً سوى وجود واحد)[1].

وينتهي الدكتور مروة في بحثه إلى أن الفكر الصوفي حمل وحده في تاريخ الصراع الاجتماعي داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي علامة الانتفاض والتمرد على الإيديولوجية الرسمية اللاهوتية. وهكذا واجه بعض أعلام الصوفية السلطة القائمة، وكان مصيرهم القتل لموقفهم ذاك. فذبح من ذبح وأعدم الحلاج وقتل السهروردي وخلافهما[2].

وفي القرنين السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) واجه العالم الإسلامي التتار من الشرق والصليبيين من الغرب وصراعات الحكام داخل البلاد العربية. فانبرى ابن تيمية للدفاع عن الهوية الإسلامية بالعودة إلى السلفية[3]. وكانت سلفيته المتزمتة تمسكاً بمعيار ثابت في مواجهة هذه الغزوات والتشققات[4]. وبدأت المواجهة بين الفكر الصوفي والتيار السلفي السني. ويذهب حسين أحمد أمين إلى أن الطور الخلاق من الصوفية قد ولى إلى الأبد، وأن الحركة بدأت تأخذ طريق التدهور السريع، وتتخذ سمة التهريج والدجل[5].

وبدا الجو منذراً بالتوتر والانفجار بين الفكر الصوفي والسني. فبرز الاتجاه للتوفيق والتلاقح بينهما. وقد أدى هذا التوفيق إلى تجريد الصوفية من سلاحها في صراعها مع الأنظمة السياسية الإسلامية المرتكزة على الشريعة. فكان الإمام الغزالي أبرز مفكر عبر عن هذا الاتجاه، إذ استطاع أن «يوفق بين

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٢١.
(٣) عبد الرحمن الشرقاوي، ابن تيمية: الفقيه المعذب القاهرة، عام ١٩٨٣ م.
(٤) محمود أمين العالم، «الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي للثقافة العربية»، اليسار العربي، العدد ٥٤، مايو عام ١٩٨٣ م، ص ٣٤.
(٥) حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين، القاهرة، عام ١٩٨٣ م، ص ٧٨.

الشـريعة والحقيقـة» فمزج بين التصـوف وتعاليم الشـريعـة، جـاعـلاً الأخيـرة الأساس. ونالـت الصوفية بفضل جهوده «الحظوة والقبول لـدى معظم الحكـام وجمـاهير النـاس» ولقيت كتبه رواجـاً واسعاً، أشهـرهـا «إحيـاء علوم الـدين» ووجـدت الصوفيـة في شكلها الجـديد مجـالاً للانتشـار فقد هـرب الناس من واقعهم المصـطرع والـذي تفشت فيـه أسـاليب القهـر والبؤس، إلى كنفهـا، وانطمس فكرهـا الثوري وغلب عليهـا طـابـع الهـروب والقشـور والخـرافـة. وأصبحت الصـوفية بهـذا الموقف، «وبـالطرق الصـوفيـة» التي انتهت إليهـا، أصبحت قـوة كبـرى في نشـر تعـاليم الإسـلام. فقـد حملت النـاس على الانصراف من هموم يومهم والتعلق بخيط أمل آتٍ. كمـا تحول منحى الـزهد فيهـا إلى نوع من الفـدائية التبشيـرية التي ارتـادت أطراف العـالم الإسلامي، ابتعـاداً عن مراكـز السلطة والقهر، وارتيـاداً للمغامرة بحثاً عن عيش أفضـل، دون أن تجد عناء بين قوم محصولهـم الـديني محدود أو معـدوم تمامـاً. ولعل هذا ما قصده البروفسور يوسف فضـل عند قـوله إن الـطرق الصوفيـة أصبحت قوة كبرى في نشر تعليم الإسلام، وأنهـا عندمـا بلغت مملكة الفـونج وجـدت التربة صالحة والجـو مهيئاً فكتبت لهـا الغلبة [1]. ولكنـه وقف دون تبيان تلك الصلاحية ومدى ذلك التهيؤ. كما وقف بحث الدكتور جون فول عن الطريقـة الختمية دون تفسير العلاقة بين انتشار الختمية والمجتمع السوداني في القـرن التاسع عشر، وإنما رآها كجزء من حركة بعث اجتاحت العالم الإسـلامي في ذلك القرن [2].

وقد سعت بعض الدراسات الحديثة لتفسير انتشار التصوف في السـودان منذ القرن السادس عشر. فمن يرى أن الانتشار الواسع للصوفية في السـودان يعود إلى أن «الوتر الافريقي في العقلية السودانية يستجيب للصوفية بأذكارها، وأناشيدها وجوهـا السحور». ولأنهـا انفردت بـالمسرح لفترة، وعندمـا برزت مناهج دينيـة أخرى لم يبـد الناس لهـا حماسة «لأن مناهلهـا بعيدة المنـال،

---

(١) يوسف فضل حسن تحقيق كتاب الطبقات، الخرطوم، عام ١٩٨٠ م، ثانية، ص ٨ ـ ٩.

(٢) John Obert Vole, *A History of the Khatmiyya Tariga*.

محفوفة بالخطر وتستلزم الهجرة الطويلة ـ مسافة وزمانا ـ إلى معاهد الأزهر والقيروان. وثانياً لأنها تستلزم جهداً أكبر في الدرس والتحصيل» أما الصوفية فلا تحتاج أكثر من الإخلاص وتنقية النفس وانتظار الفيض. كما كانت حلاً لتناقضات الصوفي الذي يجمع بين الزهد والدنيا فيفسر ذلك بأنه من أمر الباطن[١].

ويذهب فريق من الباحثين إلى تحليل التركيب الاجتماعي للمجتمع ليقفوا على العلاقة بين المنهج الصوفي وذلك المجتمع. فالظروف المادية التي قامت في بلاد السودان الشرقي منذ بداية النشاط الاقتصادي للعرب كانت عاملاً هيأ الناس لقبول الإسلام. كما أن هناك عوامل استراتيجية وتجارية. فتحطيم مملكة سوبا أزاح آخر معقل مسيحي. وتزايد النشاط التجاري كان يحتاج إلى قوانين ونظم وقيم تساعده على تأسيس مملكة النشاط التجاري، ووجد حاجته في تعاليم الإسلام[٢].

ثم أخذت الصوفية تنتشر في البلاد. فطلائع الصوفية الذين قدموا إلى السودان سعوا إلى نشر وتعميق مبادئ العقيدة الإسلامية بطريقة مبسطة أساسها إلزام المريدين اتباع منهج خلقي وتعبدي خاص مع المداومة على قراءة أذكار وأوراد معلومة. وكانت درجة نجاحهم تعتمد على علمهم وخلقهم وزهدهم وكراماتهم، وعلى اعتقاد الناس بأن مخالفة الولي قد تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وأن الصوفية خير واسطة بين العبد وربه. فصار لهم سلطان على النفوس[٣]. واستغل المتصوفة، وكان أغلبهم من غير العلماء قربهم من النفوس في نشر تعاليمهم، ولكن دون تمحيص أو مراقبة دقيقة لما علق بتعاليم الصوفية من شعوذة وخرافة[٤].

ووجدوا الصوفية احتراماً خاصًّا من الفئات الحاكمة. فاستغلوا هذا

(١) محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره، الخرطوم عام ١٩٧٦ م، ص ٩ - ١٠.

(٢) جون فول، الختمية.

(٣) حسين أحمد أمين، دليل، ص ٧٩.

(٤) يوسف فضل، الطبقات، ص ٩ - ١٠.

المدخل للقيام بمتطلبات وظيفتهم التي تجمع بين الإرشاد الديني والهدايا الروحية وعلاج المرضى، بالإضافة إلى الإنفاق على المحتاجين والفارين من بطش الحكام. فانخرط معظم الناس في الطرق الصوفية، وقل أن نجد من لم يتأثر بها في حياته العامة[1]. والتف المريدون حول رجال الصوفية يضفون عليهم الكرامات وخوارق العادات، واعتقدوا أن لهم قدرات فوق طاقة البشر، مثل إحياء الموتى والطيران في الهواء وعلاج المرضى. وكان دليل الكرامة أقوى من أي نص صريح لا يجد قبولاً لدى العامة[2]. وكان عمق إيمان الناس بالشيخ ينعكس في المبالغة بكراماته. ولعل انتشار الكرامات مرده إلى سنوات القهر الطويلة التي مرت بها الأمة العربية ـ الإسلامية مما استنزف طاقتها وجردها من وسائل الصراع ودفعها إلى اللجوء إلى ما هو خارج عن مجال رؤيتها وقدرتها وتحكمها[3].

فالتصوف الذي انتشر في البلاد كان يهتم بالنواحي العملية دون النظرية، ولم يعكس جوانب أخرى من الثقافة الإسلامية. فكان كلما تلقاه السودان لم يكن أكثر من قشور وتسميات. فرغم انتشار الصوفية الواسع لم يظهر طوال عهد الفونج صوفي واحد يتفهم روح التصوف الأصلية ويقرأ كتبه الأساسية ويعمل وفق فلسفته، واستعاضوا عن ذلك بمظاهر تقليدية وسطحية للحب[4]. فلم تشهد البلاد مولد نظريات أو فلسفة صوفية. فكان إسهام السودانيين في التراث الإسلامي ضئيلاً وتعوزه الأصالة فاستندت مملكة الفونج إلى موروث فكري ضئيل، تعيش على تداول حفنة من كتب المذهب المالكي أهمها مختصر الخليل والرسالة للقيرواني[5].

فانتشار الإسلام في السودان ارتبط بالصوفية التي أقامت المسايد

---

(١) يوسف فضل، الطبقات، ص ٩ ـ ١٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢.
(٣) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية: الخرافة، بيروت، عام ١٩٧٩ م، ص ٤٩.
(٤) محمد المكي إبراهيم، ص ١٠.
(٥) يوسف فضل، الطبقات، ص ٥ ـ ٧، ١٤.

والخلاوى وارتبط بكرامات الأولياء، وبشخصية الصوفي نفسه وثقله بين الناس، وبارتباط الصوفي بالفئات الحاكمة. فالمناخ الديني يطغى عليه التصوف مع مزيج ضئيل من علوم الشريعة التي وصلت البلاد عبر قنوات محدودة. فكان اعتقاد الناس في الصوفي أعمق من إيمانهم بالفقيه. وكتاب «طبقات ود ضيف الله» يصور هذا الجو ويعكس وقوف الرأي العام بجانب الصوفي ضد الفقيه في أي صراع بينهما.

وقد تشكلت الصوفية في مجموعة من الطرق انتشرت في البلاد، وكانت لكل منها مشاكلها وأزمتها في القرن التاسع عشر. ويمكن رسم خريطتها على النحو التالي:

(ب ١) **الطريقة الشاذلية**: وقد دخلت البلاد في وقت مبكر ربما قبل قيام مملكة الفونج ولكن الأرجح أنها دخلت بعد ذلك على يد عبد الله الشريف الفاسي تلميذ الشيخ أحمد بن الناصر الشاذلي. وتفرعت اثر دخولها إلى فروع كان بعضها ينتمي إلى عبد الله الشريف، والآخر إلى أبو دنانة، وأبو جريدة، الشيخ خوجلي والفقيه حمد المجذوب[1]. وقد سلك الشيخ حمد المجذوب الطريقة في الحجاز، ونشرها أحفاده في الدامر وبين البجا، وربط الطريقة بعناصر المزارعين والرعاة في الشرق. وقد حد انتشار الطريقة الختمية في تلك المنطقة من نفوذ المجاذيب بالذات في المدن، حيث وجدت الختمية قبولاً لدى الفئات التجارية الجديدة. فنشب بين الطريقتين صراع ومنافسة. وعند ظهور المهدي كان الشيخ الطاهر المجذوب قد أسس نفسه شيخاً للطريقة في منطقة البجا[2]. هكذا نجد أن الشاذلية تفتتت إلى عدة فروع، وأن المجاذيب هم أقواها، ولكنهم حصروا نشاطهم وسط فئات اجتماعية معينة، وواجهوا منافسة من الختمية، فلم يكونوا قادرين بمفردهم على احتواء حركة المجتمع السوداني.

---

(١) حسن محمد الفاتح قريب الله، التصوف في السودان إلى نهاية عهد الفونج، رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، عام ١٩٦٥ م.

(٢) راجع مقالة عوض السيد الكوستي في مجلة الدراسات السودانية، العدد العشرون، السنة السادسة، أكتوبر عام ١٨٨٣ م، ص ٢٢ وما بعدها.

(ب ٢) **الطريقة القادرية**: دخلت البلاد على يد تاج الدين الهادي البغدادي عام ١٥٧٧، وحظيت بانتشار كبير. وأحوال مشايخها وأسرهم وتلاميذهم أخذت تنمو حتى صار معظم أهل البلاد في وقت من الأوقات من مريديها. وكانت أواسط السودان مركز ثقلها وبعد وفاة البهاري نشب صراع حول الخلافة، وزادت حدته بعد وفاة الشيخ إدريس بن محمد الأرباب. ونتج عنه ظهور شعب جديدة للطريقة مما أضعف وحدتها وقلل من فرص تمركزها. وانتهت إلى ما انتهت إليه سابقتها.

(ب ٣) **الطريقة السمانية**: انتشرت على يد الشيخ أحمد الطيب البشير الجموعي عام ١٧٩٣ ـ ١٨٥٣، الذي أخذها عن الشيخ محمد بن الكريم السمان في المدينة. وكان الشيخ أحمد الطيب الصوفي الوحيد الذي كتب في فلسفة التصوف، رغم ما يغلب على كتاباته من استشهاد واقتباس بحيث تبدو أشبه بالمختارات[1]. وأصبح حفيده الشيخ محمد شريف نور الدائم المتوفى عام ١٩٠٨ زعيماً للطريقة وأستاذاً لمحمد أحمد قبل إعلان المهدية. وكان للرجل علاقة وطيدة مع الحكم التركي. ولم يكن للسمانية أيضاً مركز موحد. فقد كان ينافس محمد شريف في الزعامة الشيخ القرشي ود الزين المتوفى عام ١٨٨٠ في طيبة. وقد أخذ الطريقة رأساً من الشيخ أحمد الطيب.

(ب ٤) **الطريقة الختمية**: أدخلها السيد محمد عثمان الميرغني من علماء مكة عام ١٨١٥ ـ ١٨١٩. وكان أحد تلاميذ السيد أحمد بن إدريس الذين بعث بهم إلى البلاد الإسلامية. وتزوج محمد عثمان في بارا وأنجب ابنه السيد الحسن الذي جاء السودان عندما غدا شاباً، وعلى يده تمت سودنة الطريقة الختمية، كما وضع لها أسسها ونظمها. ووجدت الطريقة استجابة رائعة بين الفئة التجارية في المدن لسهولة إجراءاتها وتنظيمها المركزي. كما احتضنتها قبائل الشرق الذين آمنوا بالإسلام على يدها. وقد ساعدت شخصية الحسن الجذابة في توسيع نفوذها. ولكن ارتباط الطريقة بالحكم التركي حد من نفوذها في لحظات النهوض المعادي لذلك النظام.

---

(١) محمد المكي إبراهيم، ص ١٠.

هذه أهم الطرق الصوفية. لم يكن أي منها مؤهلاً لتنظيم كل البلاد في سلكه.

وعندما جاء الحكم التركي جاء معه علماء الشريعة الذين كانوا أداته في إقامة الإسلام في البلاد. فأنشأ المحاكم الشرعية، وأصبح العلماء جزءاً من النظام، مبتعدين عن حياة الناس اليومية، وعن الدور الذي كان يلعبه الصوفي في تقويم أمور الناس ومد العون لهم. وأنكر الحكم الجديد على الطرق الصوفية الاستقلال النسبي الذي كانت تتمتع به في الماضي. فقد كان الحكم الجديد يسعى لإقامة نظام مركزي تخضع له كل المؤسسات دون أي اعتبارات خاصة. فانزوى رجال الصوفية عن مسرح الحياة السياسية وما عادوا يفدون على بلاط الحكام كما كانوا يفعلون على أيام الفونج الغابرة[1].

هكذا كان المناخ الديني في البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر. نفوذ روحي يمتد عميقاً في حياة الناس، ويأسر لهم بكراماته وارتباطه بحياتهم، وطرق صوفية ذات نفوذ ومنابر متعددة، بعضها يتضاءل نفوذه وبعضها ينحرف مع تيار الحكم الجديد ونظام إداري يفرض عليها ظلاً كثيفاً من المركزية والبطش والدين الرسمي. فالصوفية من جانب بقيت مصدر إلهام ولكن كان لها قصورها الذي قعد بها عن تلبية حاجات العصر. فهل في التراث ما هو أكثر استجابة لتلك الحاجات؟

المهدي المنتظر:

احتلت فكرة المهدي المنتظر حيزاً واسعاً في التراث الإسلامي. والفكرة أساساً شيعية، ولكنها انتشرت على امتداد التاريخ الإسلامي. ويبدو أنها حملت منذ نشأتها نواة عنصر مستقل نسبياً، جعل منها قضية حية لا تزول بزوال الظروف التي خلقتها، ولا تنقضي مهمتها بانقضاء المرحلة التاريخية التي استدعت ظهورها. فتغلغلت الفكرة في التراث الصوفي حتى غدت الصوفية ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ مشبعة بالنظريات الشيعية التي دخلت

(١) عبد الله علي إبراهيم، الصراع بين المهدي والعلماء، الخرطوم، عام ١٩٦٨ م، ص ١ ـ ١١.

عميقاً في أفكارهم الدينية. وهناك علاقة بين الشيعة والصوفية في الجوهر والتاريخ. فكلا الفكرتين ينطلق من رؤية باطنية. وكما نجد الإمام لدى الشيعة نجد القطب أو غوث الزمن لدى الصوفية. على أن الإمام يختلف عن القطب في أن له سلطات دنيوية، فهو الذي يحمل أمانة العقيدة والشريعة بعد النبي ﷺ. فوجدت الإمامية والمهدية طريقهما إلى الصوفية التي كانت تتطلع ساعية لتغيير واقع الحال، وحاجتها إلى بروز سلطة دنيوية بجانب القوة الروحية. فغدت فكرة المهدي المنتظر بالنسبة للصوفية ذراعاً دنيوياً ترفع به راية العدالة الاجتماعية. كما أن الفكرة فيها الأمل الآتي والإنقاذ، تماماً كما في الصوفية. ولكن الأمل الذي تسعى الدعوة المهدية إلى تحقيقه يمكن إقامته في هذه الدنيا بالعمل.

ووجدت فكرة المهدي المنتظر في التفاوت الذي طرأ على المجتمع الإسلامي وبروز التناقضات الاجتماعية، تربة خصبة نمت فيها. ويربط بندلي جوزي بين انتعاش الفكرة وتطور المجتمعات الإسلامية نحو النشاط السلعي النقدي وظهور التفاوت الاجتماعي[١]. وانتعشت الفكرة أيضاً عندما غدا نظام الحكم في الدولة الإسلامية حكماً استبدادياً مبنياً على الغلبة والسلكة، عندها لا يبقى أمام الرعية من وسيلة للتعبير عن شعورها إلا باللجوء إلى لغة الدين. فكلما تفاقمت الأحوال في جهة من جهات العالم الإسلامي قامت حركة دينية تهدف إلى الإصلاح، وربما تطورت في بعض الأحوال إلى حركة ثورية تنادي بشعارات المهدوية. وقد برز هذا الاتجاه عند المهدي بن تومرت وعند محمد أحمد المهدي.

وتنتعش فكرة المهدي المنتظر أيضاً عندما يكون المجتمع في حاجة إلى حركة تلم أشتاته المتنافرة، فتبرز فكرة المهدي كأوسع إطار وأشمل إطار. ففي المغرب وجدت الفكرة المناخ الديني والسياسي الذي يتلاءم مع البيئة المغربية التي تعيش بين الصحراء والأراضي الخصبة، والجمع بين

---

(١) بندلي صليبا جوزي، دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي عند العرب، بيروت، عام ١٩٧٧ م، ص ٥٤.

المستقرين والرحل، وبين الأغنياء والفقراء، وبين أقاليم الشمال والجنوب. فالفكرة تنمو في الفترة التي يطغى فيها اتجاه الوحدة والأمة والدولة على القبيلة، مما يفتح الباب على مصراعيه لمشاريع ومطامح كبيرة. فدعوة المهدي المنتظر في نهاية الأمر تطمح للاستيلاء على السلطة السياسية[1].

لقد وجدت فكرة المهدي المنتظر طريقها إلى كل تيارات الفكر الإسلامي الكبرى. فهي لدى الصوفية كما أسلفنا، كما أنها انتشرت بين أهل السنة. ولكنها عند الصوفية اتخذت طابعاً محدداً، وانتهت عند محيي الدين بن عربي إلى مؤسسة لها شروطها ومهامها. فللمهدي صفاته المعلومة وخصائصه المبينة، ومكان ظهوره محدد، وبرنامجه بين. حتى أدق التفاصيل عن شكله أصبحت متداولة. والمهدي يخرج للدنيا وقد امتلأت جوراً وظلماً فيملأها عدلاً، يقسم المال بالسوية، ويحمي الضعيف، ويعين على مصائب الدهر، ويعز الإسلام ويضع الجزية. وهذا هو برنامج المهدي لدى الصوفية، يرسم معالم عريضة لمجتمع العدل[2].

ولم يقتصر انتشار الفكرة على البلاد العربية ـ الإسلامية، بل امتد حتى غرب افريقيا الإسلامية وذاع أمرها هناك في مطلع القرن التاسع عشر مواكباً لحركة الشيخ عثمان بن فودي، حتى ظن بعض أتباعه أنه المهدي المنتظر. ولعل هذا ما يفسره القبول الفوري والحماسة من قبل حياتو بن سعيد لدعوة المهدية. وأخذت الفكرة تتسرب من هناك إلى بلاد السودان الأوسط يحملها الحجيج في قوافلهم وتسير مع قوافل التجارة. ولم تقتصر فكرة المهدي المنتظر على البلاد الإسلامية وحدها فيذهب هتشكن إلى أن فكرة المهدي أو المنقذ قد تداخل أمرها بين التراث الإسلامي والمسيحي. فالفكرة لها مظاهرها في العالم المسيحي. الذي يعكس واقع ذلك المجتمع[3].

---

(١) محمد زنيبر «الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرة»، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، عام ١٩٨٢ م، ص ٢٠ ـ ٣٩.

(٢) مروة، ص ٣٢٠ ـ ٣٤٦.

(٣) راجع مقالات محمد أحمد الحاج وهوتشكن في:

لم يأخذ محمد أحمد فكرة المهدي المنتظر من بطون الكتب. ولا عثر عليها في مؤلفات ابن عربي. فالفكرة مستقرة هناك منذ قرون، ولكن أفرزتها ظروف المجتمع في ظل الحكم الأجنبي ونمو النشاط التجاري. فهي نتاج لجهد مجتمع كان يسعى بين أروقة التراث باحثاً عن إيديولوجية تلم شتاته وتوحد كيانه. وكانت فكرة المهدي تمثل الخروج من واقع الظلم في إطار عريض وتحت مظلة وارفة شكلت «أساساً جديداً للتماسك، يتخطى كل الروابط المحدودة، القبلية، الإقليمية، العرقية، واللغوية» فراجت الفكرة قبل محمد أحمد. فقد كان السيد محمد عثمان الميرغني (الختم) يشير كثيراً إلى المهدي المنتظر. وهو يضع المهدي بعد الرسول ﷺ ثم يليه الختم. «وبهذا يكون المراغنة قد شاركوا في نشر فكرة المهدية في السودان وإذاعتها بين الناس» ويذكر محمد أحمد فيما بعد أن السيد الحسن الميرغني أشار مراراً وتكراراً إلى المهدي وصفاته ومكان ظهوره[1].

وراجت الفكرة كثيراً في غرب السودان. فقد روى بابو نمر الناظر السابق لقبيلة المسيرية عن جده علي الجلة الذي أصبح فيما بعد من قادة الدعوة المهدية، أن رجلاً جاءهم من الغرب واتصل بهم قبل محمد أحمد بسنوات. وكان ذلك الرجل يخرج إلى العراء ويأخذ في استنشاق الهواء. وعند سؤاله قال إنه يستنشق رائحة المهدي القادم[2] وتحدث يوسف ميخائيل في مذكراته عن رواج الفكرة في كردفان وفي الأبيض بالذات حتى كان يتداولها الأطفال في ألعابهم.

وظهر على أيام المهدي من أدعاها. فهناك على سبيل المثال فخر الدين حسن معلاوي الذي قال بأنه المهدي المنتظر عام ١٨٨٤، وكاتبه محمد أحمد المهدي في هذا الشأن، راجياً هدايته[3]. وظهر بعد وفاة

---

(١) محمد إبراهيم أبو سليم «مخطوط تاريخ مؤسس الختمية» مجلة الدراسات السودانية، المجلد الأول، العدد الأول، يوليو عام ١٩٦٨ م، ص ٣٦ - ٤٤.

(٢) هذه المعلومات أدلى بها الناظر بابو نمر للأستاذ الطيب محمد الطيب في مقابلة إذاعية بثتها محطة أم درمان في أبريل، عام ١٩٨٢.

(٣) منشورات، ص ٧٦ - ٧٩.

المهدي من رفع لواءها. وأبرز مثلين هما أبو جميزة في الغرب ومحمد آدم البرقاوي في منطقة القلابات[1]. فالفكرة لم تكن خاطراً أكاديمياً قال به محمد أحمد، ولا بدعة ابتدعها. لقد راجت الفكرة في سودان القرن التاسع عشر، ووجدت تجاوباً من المحرومين والطامحين للخروج من الظلم والقهر. وكانت عنصراً موحداً لأشتات القبائل والفئات الاجتماعية الأخرى التي وجدت في ظل النشاط التجاري واقعاً جديداً تريد أن ترعاه. فظروف السودان الموضوعية في القرن التاسع عشر، ومنطق التاريخ كانا يقولان بالفكرة ويفرضان وجودها.

وقد تختفي العلاقة بين الفكرة والواقع الاقتصادي ـ وتظهر. كما يقول انكلز ـ إيديولوجية أرقى وأكثر بعداً عن القاعدة المادية ـ الاقتصادية، وتتخذ شكل الفلسفة أو الدين. وتضطرب الصلة بين الأفكار وشروط وجودها المادي، وتصبح أكثر فأكثر مستورة بحلقات الوصل، ولكن الصلة تظل مع ذلك موجودة[2].

فالتراث الديني الذي كان سائداً في السودان كان ينحدر من الصوفية وثقلها التاريخي، ومن الطرق الصوفية التي انتهت إلى أهل السودان بحضارتها وكراماتها وصلاحها وزهدها، ومن فكرة المهدي المنتظر التي اكتسبت بعداً شعبياً بانتقالها إلى الراث الصوفي. وأن ذلك التراث أخذ يتبلور في ذاك المنعطف التاريخي ليعبر عن واقع الحياة الاقتصادي ـ الاجتماعي.

---

(١) موسى المبارك الحسن، تاريخ دارفور السياسي، جامعة الخرطوم بدون تاريخ، ص ١٤٧ ـ ١٦١

محمد سعيد القدال، المهدية والحبشة، جامعة الخرطوم، عام ١٩٧٣ م، ص ٧٩ ـ ٧٢

(٢) فردريك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، موسكو، عام ١٩٧٢، ص ٧٠

الفصل الثاني

من الصبا إلى التصوف

ومشى في الصبا قسيم المحيا	هيئت نفسه لكبرى الأمور
واغتدى زاهد الشباب وصوفي	بني قومه ومصباح نور
سالكاً في الحياة نهج طريق	«طيبي» معبد ميسور

١ ـ محمد أحمد في صباه:

ولد محمد أحمد بن عبد الله في جزيرة لبب بدنقلا في الأسبوع الثاني من شهر أغسطس عام ١٨٤٤ م الموافق في رجب عام ١٢٦٠ هـ[1]. وتتكون الأسرة من أربع أبناء هم، محمد، ومحمد أحمد، وحامد، وعبد الله، وبنت اسمها زينب. وتنتمي الأسرة إلى قبيلة الدناقلة ويعرفون بنيها بالأشراف إذ ينتمي نسبهم إلى الرسول ﷺ. وهذا النسب الشريف كان معروفاً عن الأسرة قبل أن يظهر محمد أحمد ويعلن مهديته ويجعل انتسابه إلى الرسول إحدى علاماته. إن الانتساب إلى النسب الشريف أمر معروف في السودان، وتقول به بعض العوائل. فالشريف أحمد ود طه في الجزيرة والسادة المراغنة يقولون

---

(١) هناك عدة روايات عن تاريخ ميلاد محمد أحمد وهي تضعه بين ١٨٤٠ ـ ١٨٤٧ ـ ولكن الأستاذ الشاطر بصيلي عبد الجليل سأل السيد عبد الرحمن المهدي عن تاريخ ميلاد والده فقال إنه في ١٨٤٤ وهو التاريخ الذي أخذنا به. الشاطر بصيلي عبد الجليل، معالم تاريخ وادي النيل من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر، القاهرة، عام ١٩٥٦، ص ١٩٦.

بانتمائهم الشريف. فليس غريباً أن تقول به أسرة محمد أحمد. ولكن بعد إعلان المهدية أصبح هذا الانتساب يجد عناية خاصة وتأكيداً، وبرزت شجرة النسب التي تحمل الأسرة إلى فاطمة الزهراء[1].

والأسرة التي ولد فيها محمد أحمد اشتهرت بتفوقها في صناعة المراكب. ووجدت صناعتهم سمعة عريضة لاتقانهم لها. وقد وجدت صناعة المراكب والسواقي دفعة قوية بعد الغزو التركي ـ المصري، فقد اهتم الحكم الجديد بتعمير السواقي وتشجيع الملاحة في النيل. فأرسل محمد علي عدداً من الفنيين من مصر ليوسعوا مجال العمل في هذه المهن، خاصة صناعة المراكب، ولأهمية النقل في استغلال الموارد الزراعية وتصديرها. فتوسعت صناعة المراكب توسعاً ملحوظاً، أما صناعة السواقي فلم تتطور وتتوسع كثيراً نسبة للضرائب العالية التي كانت تجبى من التوسع فيها.

ولما تطورت تجارة النيل الأبيض بعد ضم المديريات الجنوبية عند منتصف القرن انتشر مدار العمل في صناعة المراكب، وظهرت «المناجر» في أطراف الخرطوم، وكان منها منجر المقرن المشهور. وخرجت طوائف النجارين تبحث عن الأشجار[2]. ويتحدث الدكتور أبو سليم في كتابه «تاريخ الخرطوم» عن هذه الصناعة قائلاً «وأقام الأتراك مراكز لبناء السفن من خشب السنط في الكاملين وبربر وود الشافعي وسنار ودنقلا، واستجلبوا لذلك العمال المهرة من مصر، وأدخلوا طرازاً جديداً من المراكب لم يكن للأهالي به عهد، وبفضل اهتمامهم بالنقل النهري ونمو التجارة النهرية اتسعت صناعة المراكب وعادت للأهالي بالربح الوفير. فوفد الصناع إلى أواسط السودان حيث يكثر السنط ويشتد الإقبال على المراكب. وكان من بين هؤلاء عبد الله بن فحل والد الإمام المهدي»[3].

فأسرة محمد أحمد كانت مرتبطة بصناعة يدوية متطورة وفي حالة نمو

---

(١) الكردفاني، ص ٧٤، حيث أورد شجرة النسب الكاملة.

(٢) محمد إبراهيم أبو سليم، الساقية، الخرطوم، عام ١٩٨٠، ص ١٤١.

(٣) محمد إبراهيم أبو سليم، تاريخ الخرطوم، بيروت، عام ١٩٧٩، ص ٣٥

مطرد، ولم تكن مرتبطة بالزراعة مثلها مثل غالبية الأسر في تلك المنطقة. والعمل الحرفي المتطور يمثل مرحلة متقدمة من النشاط الإنساني. وتساعد الحرفة على استقلالية الحركة وعلى الترحال، بخلاف الزراعة التي تبقي على صاحبها مرتبطاً بالأرض فإن خرج عليها وجد نفسه إما بلا عمل أو عاملاً أجيراً في أرض الغير. وحرفة النجارة من الحرف التي تساعد كثيراً على ترتيب الذهن، إذ على النجار أن يكون دقيقاً في مقاييسه، وأن يكون على دراية ببعض من علم الرياضيات حتى يكون قطعه للأخشاب سليماً ويخرج بعمل متقن. وبالنسبة لصناعة المراكب فإنها تحتاج للمزيد من الدقة حتى تطفو المراكب على الماء، إذ أي خلل في هذا الأمر قد يؤدي إلى كارثة الغرق.

فالأسرة كانت مرتبطة بحرفة برعت فيها. ولم تكن تلك الممارسة وذلك النشاط بلا أثر على مستقبل الأسرة وتكوينها. ففي مجتمع السودان ذاك، المليء بالهروب من الظلم والبطش، وجد أصحاب الحرف اليدوية استقراراً نسبياً في تجوالهم في آفاق البلاد، على العكس من الزراع الذين كان خروجهم يؤدي إلى انقطاعهم عن الأرض مصدر رزقهم، وإلى انتقالهم إلى دوامة البحث عن مصدر رزق جديد في ظروف معيشية أقل.

وقد وجد عمل أسرة محمد أحمد في صناعة المراكب معالجة عابرة من الكتاب الذين تناولوا جانباً من سيرته، ذلك لأن نشأة الرجل وحياته وتكوينه الأول لم تكن تشكل أمراً هامًّا في تطور وعيه الاجتماعي. فحياة محمد أحمد تبدأ عندهم بإعلان المهدية في عام ١٨٨١ وهو محط اهتمامهم. فأهمل أمر حياته الأولى إلا ما كان له ارتباط مباشر بأمر المهدية. وأحياناً كانت يد التاريخ تلوى ليتم القفز إلى استنتاجات تنسجم مع دعوة المهدية التي ظهرت لاحقاً في حياته. فمن يرى أن حياة محمد أحمد الأولى كانت تنقلاً «في طلب العلم والتصوف حتى يعد نفسه لانتزاع السلطة من ولاة الخرطوم باسم الدين»[1]. فكأنه أحس بأمر المهدية في صباه الباكر، قبل أن تنضج شخصيته وأفكاره ووعيه، فهو أداة في يد القدر يعدها لذلك الأمر منذ الحداثة. لهذا

---

(١) عبد الله الطيب، الاتجاهات الحديثة في النثر العربي في السودان، القاهرة، عام ١٩٥٦.

أطلنا الوقفة عند حرفة أهله، عل فيها ما يفسر بعضاً من جوانب حياته مستقبلاً. فلعل نشأته في أسرة لها حرفة جعله أكثر استقلالاً في تفكيره من أولئك الذين شبوا في بيئة تحترف الزراعة، حيث الحياة تتصف بالرتابة والبطء وذات طابع محافظ. ولعله بتلك النشأة كان أكثر استعداداً لتقبل الأفكار الجديدة أو التفاعل معها والتأثر بها. كما أن صناعة المراكب وفرت لأسرته ظروفاً أفضل للاستقرار والحياة المتيسرة. ويبدو أن تلك الحرفة قد دفعت الأسرة إلى مناطق ازدهارها حول الخرطوم، فانتقلت من المجتمع الريفي إلى مجتمع المدينة، بل إلى العاصمة ذاتها حيث يصنع القرار وتحكم البلاد.

٢ ـ هجرة الأسرة من لبب إلى الخرطوم:

ما الذي أخرج الأسرة من ديارها، هل هناك أسباب دفعتها للهجرة من لبب والسعي جنوباً؟ لقد كان الخروج من الوطن الأم بحثاً عن الرزق أمراً مألوفاً في العهد التركي ـ المصري، ولكن لكل جماعة أسبابها الخاصة التي حددت زمن الهجرة واتجاهها. يروي علي المهدي في مذكراته أن عائلة محمد أحمد هاجرت بعد أن اتهمت بإيواء الهاربين من دنقلا فراراً من ظلم «الكاشف» ودنميري وتسخيره الناس لبناء قصره المشهور هناك. وبسبب هذا الاتهام أخذ على العائلة تعهد مالي كبير تدفعه إذا آوت أحد الهاربين. وكان خروجها أيضاً هرباً من الخراج[1]. وتذهب معظم الروايات الأخرى إلى أن الأسرة اتجهت جنوباً بحثاً عن مصدر وفير للأخشاب تحت الطلب المتزايد على المراكب. ويقال إن الأسرة كان عليها التزاماً لتشييد عدد من السفن الحكومية، فهاجرت بحثاً عن مصدر وفير للأخشاب لتفي بالتزامها. ومهما اختلفت الروايات فهي تتفق على أن الأسرة دفعت إلى الهجرة من لبب تحت وطأة ظروف متباينة، ولم تكن برغبتها الخاصة. ويبدو أن ذلك الخروج القسري قد ترك بصماته على مستقبل الأسرة، وربما على الطفل محمد

---

(١) جهاد، ص ٣.

أحمد. ولعل الأسرة قد رأت من موقعها الحرفي المتقدم، أن مستقبلاً أفضل ينتظرها بالقرب من موقع السلطة المركزية الجديدة. أو لعلها بحكم ذلك الموقع المتقدم كانت أكثر قدرة على اتخاذ مواقف اجتماعية متقدمة جلبت عليها بعض المتاعب.

فمتى حدثت تلك الهجرة؟ هناك اضطراب في المراجع حول تاريخها. وقد لا يكون التحديد الدقيق أمراً خطيراً بالنسبة لحياة محمد أحمد، ولكنه يعكس الاضطهاد التاريخي لصباه وشبابه، لأن المراجع كانت تلهث مسرعة للوصول إلى التاريخ الذي أعلنت فيه الدعوة المهدية حيث تقف تسترد أنفاسها، وحيث يبدأ بالنسبة لها التاريخ المهم للرجل. تذهب أغلب المراجع إلى أن الهجرة حدثت عندما كان محمد أحمد طفلاً، وهو تحديد غير دقيق. ويحددها علي المهدي بين الخامسة والسابعة من عمره[1]. والتاريخ الأخير أكثر قبولاً لأنه يتفق مع الرواية التي تقول إن والده توفي بعد وصوله كررى بفترة وجيزة، وأنه ترك زوجته حبلى بابنه الأخير الذي سمي عبد الله على اسم والده المتوفى. والأرجح أن تكون سنه حوالي الخامسة، وإن كان هذا غير مؤكد. فتكون هجرة الأسرة على هذا التقدير حوالى عام ١٨٥٠ م.

اتجهت الأسرة جنوباً، وأقاموا لفترة في شندي ضيوفاً بمنزل علي ود تنير. ومنها رحلوا لقرية سيال نايـر وهي قرية الفكي الريح سنهوري بالجمعياب حيث استضافهم منير محمد. ويبدو أن إقامتهم في تلك المناطق كانت لفترات وجيزة، مجرد محطات في مسيرتهم جنوباً. وأخيراً استقروا في قرية كررى شمال الخرطوم على الضفة الغربية للنيل[2].

وكان لاستقرارهم في تلك المنطقة عدة أسباب. فالمنطقة تتمتع بوفرة في الأخشاب وهو أمر لم يقرروه نتيجة اختبارهم لمناطق أخرى، وإنما ساقتهم لها مسيرتهم جنوباً. فحطوا عصا الترحال في تلك المناطق التي وجدوا فيها وفرة في الغابات لم يألفوها من قبل. كما أن المنطقة قريبة من

---

(١) المصدر السابق، ص ٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣.

الخرطوم حيث تجد صناعة المراكب رواجاً، حتى أسست الدولة مكاناً لصناعتها. فيمكننا أن نفترض أن اختيار كررى لم يكن للصدفة وحدها، وإنما هناك وعي لظروف المنطقة وما تبشر به من احتمالات لظروف معيشية أفضل.

وكان لاستقرار الأسرة في منطقة أواسط السودان (كررى ثم الخرطوم وأبا فيما بعد) جملة مؤثرات على مستقبلها ومستقبل محمد أحمد. فقد عاشت الأسرة في قلب المنطقة التي تأثرت كثيراً بالتحولات الجديدة التي كان يشهدها المجتمع. فالخرطوم غدت مركزاً تجارياً دائب الحركة ذائع الشهرة، حتى جرى عليها المثل «المعدوم في سوق الخرطوم»، أي أن بها كل أنواع البضائع حتى المعدوم في المناطق الأخرى. وبلغت تجارتها نسبة عالية، إذ كانت وحدها تعادل تجارة جميع الأقاليم السودانية. وكانت مركزاً هامًا لتسيير القوافل التجارية حاملة صنوف البضائع إلى جميع مدن السودان[1]. كانت الخرطوم ومناطق الوسط المحيطة بها مركزاً لإنتاج المحصولات النقدية، وكانت تشهد بوادر التبادل السلعي ـ النقدي، وبروز فئات اجتماعية جديدة، وكانت المنطقة بوتقة تمور بالصراع والتناقضات مع الحكم التركي[2].

وشهدت الخرطوم مجيء جماعات من الجعليين والشايقية والدناقلة والنوبيين، الذين سكنوا في حي «سلامة الباشا» الشعبي على أطراف المدينة، وهو الحي الذي انتقلت إليه أسرة محمد أحمد فيما بعد. لقد شهدت الخرطوم اختلاطاً قبلياً فاق أي منطقة أخرى، فهي تمثل المرحلة الجنينية في تكوين الأمة. وفي هذه المنطقة التي تضعف فيها الانتماءات القبلية شب محمد أحمد. كما شهدت المدينة مجيء أعداد هائلة من الأجانب بلغوا أربعة أخماس سكانها. وكان نفوذهم التجاري والسياسي

---

(١) أبو سليم، الخرطوم، ص ٢٠.

(٢) محمد سعيد القدال، المدينة السودانية في القرن التاسع عشر (بحث سينشر في العدد القادم من مجلة الآداب، جامعة الخرطوم).

والحضاري كبيراً. وبرزت في المدينة فوارق حادة في الثراء بين الأجانب السودانيين الذين كان نصيبهم ضئيلاً لتفوق الأجانب عليهم[1]. وأدت تلك الفوارق إلى زيادة حدة التناقضات مع الحكم الأجنبي ومع الأجانب عامة.

وكانت الخرطوم مركزاً سياسياً هامًا، فهي مقر السلطة المركزية الجديدة التي تجلت ممارساتها واضحة. والنظام المركزي، رغم بطشه وأساليبه القمعية، يمثل منهجاً في الحكم لا يمكن بدونه ربط أجزاء السودان المتباينة. ولعل بعض الفئات المتقدمة في وعيها الاجتماعي قد أدركت أهمية المؤسسة الإدارية المركزية، كما لم يغب عنها الضعف الذي بدأ يدب في أوصالها. فقد شهدت الفترة قبل عام ١٨٥٠ تثبيت السلطة المركزية الجديدة على يد اثنين من أقدر الحكام الأتراك هما خورشيد آغا ١٨٢٦ ـ ١٨٣٨، وأحمد أبو ودان ١٨٣٨ ـ ١٨٤٣. ولكن الفترة التي أعقبت وفاة محمد علي باشا عام ١٨٤٩ وصعود عباس باشا ١٨٤٩ ـ ١٨٥٤، شهدت تدهوراً في إدارة البلاد. فقد أرسل عباس مجموعة من الحكمداريين إلى السودان من النكرات، وكان يستبدلهم سريعاً حتى لا يقوى نفوذهم ويتمكنوا من الحكم وقد ينفصلوا بالبلاد. فقد شهدت الفترة من ١٨٥٠ إلى ١٨٧٠ مجيء ثلاثة عشر حكمداراً للخرطوم، وهي نفس الفترة التي عاش بعضها محمد أحمد في العاصمة. فوقف على تدهور هيبة الحكم وتدهور النظام الإداري[2].

استقرت أسرة محمد أحمد في كررى لفترة، ويبدو أن صناعة المراكب قد درت عليها دخلاً مناسباً، فقد كانت حالتها المعيشية خيراً من غيرها. وفي كررى توفي والده. ثم لحقته أمه التي توفيت في الخرطوم. فقد ذكر بابكر بدري أن المهدي قد زار قبر والدته بعد سقوط الخرطوم[3] ولا ندري بالتحديد متى حدثت تلك الوفاة، فالمصادر لا تشير إلى ذلك، بل تشير فقط إلى أنها حدثت بعد فترة وجيزة من انتقال الأسرة إلى كررى. ولكن يبدو أن

---

(١) أبو سليم، الخرطوم، ص ٤.
(٢) هل، مصر في السودان، وراجع عبر القرون.
(٣) شبيكة، ص ٩.

والده توفي قبل دخوله الخلوة أي قبل أن يصل الثامنة. وقد أشار البرفسور شبيكة إلى أن اليتم قد يكون حافزاً لتكوين الشخصية المستقلة الخلاقة. وقد يكون مدعاة لتدهور الشخصية لانعدام العطف، وأنه بالنسبة لمحمد أحمد كانت له نتائج إيجابية. ولعل أثر اليتم هذا لا يكون كبيراً في المجتمعات القبلية ونظام العائلة الممتدة، حيث ينتقل الطفل اليتيم إلى كنف الأخ أو العم أو الخال.

هكذا كانت طفولة محمد أحمد وهكذا كان صباه: تنقل ويتم وربما بدايات أولى لتعلم حرفة العائلة.

٣ ـ محمد أحمد الباحث عن العلم:

عاش محمد أحمد مع اخوته في كررى يشاركهم عملهم في صناعة المراكب. وقد عرف بين أهله منذ الصغر بأنه أكثر إخوانه ذكاء[١]. ويبدو أن ذكاءه الفطري ووجود العائلة قرب الخرطوم قد جذب انتباه الصبي نحو الدراسة في الخلاوى التي تكثر في المنطقة. ولعله كان يرى مجموعات الأطفال وهم يحملون ألواحهم ويذهبون إلى الدرس، ولعلهم كانوا في أوبتهم ورواحهم يرددون كلمات وآيات من القرآن أو يكتبون بعض حروف الأبجدية، والتي كانت تبدو له كالطلاسم. فشاقته تلك الأشياء وشدته شداً لم يستطع مقاومته. فهرب مع بعض الصبية إلى خلوة الفكي هاشم في كررى. ولكن اخوته منعوه وأخرجوه عنوة، لأنهم أرادوه أن يمتهن صناعة الأسرة، فهرب منهم وذهب إلى الخلوة ثانية. فأعادوه وزجروه وقيدوه في غرفة. فبقي بالمنزل حزيناً يبكي ويرفض الطعام. فرقوا لحاله وسمحوا له بالذهاب إلى الخلوة على أن يعود بعدها لمشاركتهم العمل في صناعة المراكب[٢].

هكذا انتصر محمد أحمد في أول معركة خاضها حملتها لنا الروايات،

---

(١) ذكر هذه الرواية ونجت في كتابه سالف الذكر. ونجت من ألد أعداء الحركة المهدية وهذا جانب القوّة في الرواية.

(٢) إبراهيم فوزي، السودان بين يدي غردون وكتشنر، القاهرة، عام ١٣١٩ هـ، ص ٧.

وكـانت حول تحقيق رغبتـه في العلم. وهنـا تبرز بعض الأمـور التي تحتـاج الوقفة عندها. تجلت جوانب من شخصية محمـد أحمد القـوية وهي في تلك السن المبكرة (بين السابعة والعاشـرة) وتصميمه على تحقيق مـا يـريـد حتى أضرب عن الطعام. كما أن ذكـاءه الشخصي وعمل الأسـرة الحرفي المتقـدم وظروف المنطقة التي عاش فيها، كلها قادته إلى إدراك أهميـة التعليم والوعي به، وهو وعي كان يمكن أن ينتهي به ليصبح علماً من أعـلام الفقه في البـلاد لولا ظروف أخرى صهرت ذلك الوعي ودفعت به إلى مسالك أخرى.

بدأ محمد أحمد يدرس مبادئ علوم الدين في الخـلاوى التي توفـرت في منطقة الخرطوم. والروايات هنا مضطربة حول الخـلاوى التي درس فيها، ولا يهمنا من اضطرابها شيء، لأنه اضطراب حول التفـاصيل العـامة. الشيء المؤكد أنه درس في بعض الخلاوى التي كانت بـالمنطقـة. فبعد خلوة الفكي الهـاشمي انتقـل إلى الخـرطـوم حيث درس على يـد الشيـخ شـرف الـدين عبد الصادق، ثم الفكي محبـوب الحبشي معتوق أحمـد شجر الخيري تلميذ الفكي الأمين ودأم حقين[1]. والتحق بخلوة بـري حيث واصـل تعلم القـرآن عنـد الشيخ الفكي محمـد المبـارك. كمـا درس في خلوة الشيـخ محمـد الشنقيـطي[2]. والتنقـل بين الخـلاوى من الممـارسـات المـألـوفـة لـدى السودانيـين. فما أن يسمعوا عن شيخ وعن علو منزلته حتى يرتادوا مكانه.

يبـدو بعـد ذلـك التنقـل أن الفتى قـد استهلك المعـارف التي وفـرتهـا الخلاوى من حوله فكان عليـه إما أن يقنـع بما تحصـل عليه، أو يـرتحل إلى مكان آخر يـطلب المزيـد من العلم ولكن كيف له أن يـرتحل واخـوته الـذين عارضوه من قبل لا بد سيقفون في طريقه. المصادر المتوفرة لا تسعفنا في هذا الشأن. فهـل يمكننـا أن نفتـرض أن رحيـل الفتى للعلم مـا كـان ليتم دون معارضة، وهي معارضة لا نجد لها نصاً، ولكن نحس نبضها خافتاً فيما سبقها من أحداث. أم هل وافق اخـوته على رحيله لمـا لمحوه فيـه من نبوغ فتـركوه

---

(١) جهاد، ص ٣ ـ ٤.
(٢) الشاطر بصيلي، ص ١٩٦.

يسلك طريق العلم عله يعطي العائلة اسماً. أم أن الفتى خاض معهم معركة أخرى ليفوز برغبته الجديدة؟ على أن رحيله ذاك لم يكن بالأمر البسيط. فهو يشكل إحدى المنعطفات الهامة في حياته. فهو وضع حداً فاصلاً بين محمد أحمد الذي كان عليه إما أن ينخرط في حرفة الأسرة، ومحمد أحمد الذي سار في درب العلم.

وهناك أمر آخر نحتاج أن نقف عنده. كيف كان يعيش الفتى في هذه المرحلة فحياته لم تكن كلها تنقلاً من خلوة لأخرى. كان لا بد من وسيلة يكسب بها قوته. كانت الأسرة قد انتقلت نهائياً إلى الخرطوم، وسكنت في حي «سلامة الباشا» كغيرها من الدناقلة، وواصلت عملها في صناعة المراكب. ويبدو أن عملها كان يدر عليها دخلاً مناسباً، مكنها أولاً من الاستقرار في الخرطوم، وربما مكنها ثانياً من السماح لمحمد أحمد للتنقل في طلب العلم. وكان هو يساعد اخوته كلما وجد إلى ذلك سبيلاً. وكانت سنواته هذه بالخرطوم من المراحل الهامة في حياته. فقد احتك بالنظام التركي ـ المصري عن قرب، وشاهد أفواج الأجانب تفد إلى البلاد. وقد تأثر الفتى النابه بتلك المشاهدات وتركت أثرها على مستقبل أيامه. ولعل من بينها سعيه الدؤوب للمزيد من العلم والمعرفة فإلى أين ارتحل؟

ذهب إلى قرية كترانج وكان ذلك حوالي عام ١٨٦١. وتقع كترانج على بعد ٣٦ ميلاً جنوب الخرطوم على الضفة الشرقية للنيل الأزرق. ويقدم كتاب **«قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان»** دراسة قيمة عن تاريخ هذه القرية، التي هي إحدى منارات العلم في السودان، والتي يفد إليها الطلاب من مختلف أنحاء البلاد ليدرسوا في مسجدها على أيدي علماء أجلاء[1]. فلعلها كانت بمثابة جامعة بالمعنى الحديث. تذخر القرية بالمؤلفات الدينية التي «تبين لنا مستوى الدراسة التي كان يحفل بها مسجد كترانج خلال تاريخه الطويل المشرق، كما تبين لنا كيف كان يسود قرية كترانج جو علمي ممتاز، وحضارة فكرية راقية كانت من أعظم تراثنا في السودان».

---

(١) عز الدين الأمين، قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان، الخرطوم، عام ١٩٧٥، ص ٢١.

ولقيت تلك المؤسسة عناية من الحكم التركي ـ المصري في سعيه لاحتواء المؤسسات الدينية المختلفة. فساعدتها تلك العناية على مواصلة دورها. وكان بالقرية أماكن لسكن طلاب العلم وأكلهم، ولعل ذلك ما وفر على محمد أحمد مهمة البحث عن القوت فانقطع للدرس. وتخرج من كترانج نفر من رجال السودان الذين عرفوا في تاريخه بالصلاح، مثل الشيخ البشير والد أحمد الطيب مؤسس الطريقة السمانية في السودان، ومثل الشيخ محمد ولد بدر البيد مؤسس مسجد أم ضوابان الشهير[1]. فارتحال محمد أحمد إليها كان أمراً طبيعياً في سعيه «الأكاديمي» الدؤوب.

وعندما ذهب محمد أحمد إلى تلك القرية كان شيخها هو الشيخ الأمين الصويلح بن محمد. ولقب بالصويلح منذ صغره لعلمه وورعه، وكانت زوجته ستنا بنت العجب امرأة غنية، فأراحت تلاميذ زوجها في معيشتهم والقيام بأمرهم، فمكث محمد أحمد لدى الشيخ الصويلح حوالي عامين درس خلالها علوم الدين واللغة. فدرس كتاب **«قطر الندى وبل الصدى»** لابن هشام، و **«شذور الذهب في معرفة كلام العرب»** لابن هشام أيضاً، مع شرح ابن هشام للكتابين، ودرس كذلك رسالة ابن زيد القيرواني **«وجوهرة التوحيد»**[2].

وقد تأثر محمد أحمد بالجو العلمي الرفيع الذي كان سائداً في كترانج، وتأثر أيضاً بنفوذ الأزهر على ذلك المجتمع العلمي. فمؤسس مسجد القرية عيسى بن بشارة الأنصاري أتم تعليمه بالأزهر ثم قدم للسودان. واستمرت تلك الصلة ولم تنقطع، فقد كان الكثير من حفدة عيسى يهاجرون إلى مصر، ويحصلون على إجازات عالية من الأزهر[3]. وكان محمد أحمد في تلك الفترة فتى في مطلع العقد الثالث يفيض حماسة للعلم ورغبة في الاستزادة منه. فلا غرابة إذا خرج من كترانج ينشد الأزهر. حقاً لقد كانت

---

(١) عز الدين الأمين: قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان، ص ١٥ ـ ١٦، ٢٢ ـ ٢٩

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢ ـ ٢٠.

سنوات كترانج ذات أثرين على حياته. فهي قد أعطته حصيلة علمية، ولعلها لم تكن كافية لإشباعه. كما صورت له كترانج الأزهر نموذجاً للحلم العلمي الذي يصبو إليه.

فخرج من كترانج حوالى العام ١٨٦٣ ـ ١٨٦٤ يقصد مصر شمالاً. ولم نجد من المصادر ما يشير إلى علاقته بأسرته في هذه الفترة، ومدى استجابتهم لسفره. ويبدو أنهم قبلوا أمر اندفاعه للعلم كأمر واقع، وربما فرض عليهم ذلك القبول فرضاً. ولعل انتعاش عملهم في صناعة المراكب قد سمح لهم بالاستغناء عن أخيهم وربما ساعدهم سكنهم في الخرطوم على فهم أمر الدراسة ومحاسنها، فتركوا الفتى يهاجر في طلبها. فخرج من الخرطوم إلى بربر في طريقه لمصر.

والتقى في بربر بالشيخ السماني ود فزع تلميذ الشيخ محمد الضكير (أسماه المهدي فيما بعد محمد الخير) شيخ خلاوى الغبش وهي قبالة بربر بالشاطئ الغربي من النيل. ويبدو أن السماني نجح في صرفه عن فكرة السفر إلى مصر بحجة أن محمد الخير له إلمام تام بعلم الفقه وتدريسه، وأنه واسع الاطلاع، وأن الانضمام إلى مجلسه يغني عن السفر إلى مصر[1]. وكانت بربر مدينة تجارية كبيرة. فهي تتصل بسواكن بالقوافل، وتتصل بمصر بطريق آخر للقوافل ينتهي في كرسكو. وكانت بها فئة تجارية كبيرة تحفها بيئة ريفية كبيرة. فكانت بؤرة لصراع اجتماعي، وكانت تربة صالحة لنشوء تيارات زاهدة تعبر عن رفض الاستغلال. وكانت بربر وخلاوى الغبش من حولها مركزاً للعلم يعج بطلابه. ولكن هل تكفي تلك الرواية لتعليل انصراف الفتى عن الأزهر؟ هل يمكننا أن نفترض أن ضعف معلوماته عن الأزهر وحداثة سنه قعدا به دون الدخول في تجربة الغربة الكبيرة خارج السودان؟ ولعله أضعف إمكانياته المادية أو ربما وجد في جو الغبش الذي يجمع بين العلم والتصوف ما حببه إلى نفسه فألقى هناك رحاله.

قضى محمد أحمد ثلاث سنوات في بربر كانت من المعالم البارزة في

---

(١) جهاد، ص ٤

حياته. فهي مرحلة انتقالية هامة، استكمل فيها سعيه للحصول على علوم عصره، وبرز فيها أفق حياته الصوفية مسلكاً وفكراً، وظهرت فيها أيضاً بعض الزوايا الحادة في شخصيته.

أما في مجال التعليم فقد أكمل مختصر الخليل، كما درس علوم التجويد وعلوم الفقه. واتصل بالمجاذيب في الدامر في هذه الفترة. فدرس النحو على يد الشيخ حسين المجذوب، فقد كانت هناك صلة واشجة بين الغبش والمجاذيب[1]. ولعله تأثر بالتيارات التي كانت تموج بها الطريقة المجذوبية. وأظهر الفتى ميلاً حاداً للعلم، كما برزت صفاته الشخصية من ذكاء وحماسة أفردته بين أقرانه[2].

وتجلت معالم هامة في شخصيته في القصة المشهورة عن طعام الخلوة. فقد كانت الحكومة التركية تهب الخلاوى إعانات. وفي عهد الخديوي إسماعيل توسعت تلك الإحسانات وشملت عدداً كبيراً من المساجد التي تدرس القرآن وعلوم الشريعة. فنال عدد منها ماهيات شهرية للفقهاء تصل إلى ٤٠٠ قرشاً في الشهر، وراتب ذرة لغذاء الطلاب يصل إلى خمسة أردب في الشهر[3]. وكانت خلاوى الغبش من ضمن المؤسسات التي حظيت بتلك الإعانات. فرفض محمد أحمد مشاركة زملائه الطلاب في طعام من إحسانات الحكومة لأنها حصلت على تلك الإحسانات من الضرائب التي جمعتها من الأهالي بغير الوجه الشرعي[4]. أما حادثة رفضه للطعام فقد لا تجد مشقة في قبولها. ولكن قد يستعصي علينا قبول الأسباب التي بني عليها ذلك الرفض لأنها تضع الرجل في مرحلة متقدمة من تطوره التاريخي، ولأن تصرفاته اللاحقة لا تؤكد مثل تلك الأسباب. ولعله قد بنى رفضه على مثالية صوفية ما زال أفقها غائماً في سماء حياته، فرأى في ذلك الطعام ترفاً يتعارض

---

(١) عبد الله الطيب، ص ١١.

(٢) للمزيد من التفاصيل حول الصراع في الطريقة المجذوبية راجع: عوض السيد الكرسني، مجلة الثقافة السودانية، ص ٢٢ وما بعدها.

(٣) عبر القرون، ص ١٧٢.

(٤) شبيكة، ص ١٠.

مع نزعة الزهد التي بدأت تطل على حياته. فهو عندما رفض الطعام ذهب إلى النيل يصطاد دون أن يضع طعاماً في سنارته لأن في ذلك خداعاً للسمك. بل تذهب رواية أخرى إلى أنه أعاد سمكة إلى النيل بعد اصطيادها لأنه رق لحالها. فنحن أمام شخص ذي شفافية مفرطة أو لعلنا أمام شاعر يفيض رقة. فليس في هذا الأمر سياسة، ولن يضير محمد أحمد أن تكون مواقفه في تلك المرحلة ليست ذات توجه سياسي. وسوف نرى في مواقف قادمة أنه ما زال يرى في الحكم التركي ملاذاً يجد عنده الإنصاف. قد تكون القصة كلها من إبداع الخيال الشعبي الذي نسج حول الرجل قصصاً منذ صباه لتنسجم مع مواقفه البطولية اللاحقة.

إن المغزى الأهم للحادثة ليس في الأسباب التي رفض بها الطعام، ولكن في أسلوبه في الرفض وعناده «وركوب رأسه» فالفتى رفض الطعام ولم يأكل إلا بعد أن ذهب إليه أستاذه محمد الخير وقدم له طعاماً من إنتاج سواقيه وأكد له أنه طعام لا صلة له بالحكومة[1]. فالعناد والمواقف الفردية التي يكشفها الجانب الآخر من القصة، من الصفات التي برزت في سلوكه مستقبلاً، فهو كلما رأى أمراً يخالف ما يراه صواباً يتخذ موقفاً واضحاً حياله ويرفضه بعناد. وهذه المواقف الفردية العنيدة في سلوكه تبين قوة شخصيته وهي إحدى مقومات الزعامة. فالموقف الفردي ضد الممارسات الشائعة والمتعارفة بين الناس، يتطلب قدراً من الشجاعة والوضوح، ويفرد صاحبه عن غيره من الناس، وكثيراً ما يجلب له مضايقات. ولكن لا يشترط أن يقود الموقف الفردي إلى وعي اجتماعي متكامل، فقد يبقى موقفاً فردياً حتى النهاية، يستهلك صاحبه ويقوده إلى طريق مظلم من التذمر والتعالي على الآخرين. وتكشف القصة عناد الرجل، وإلا لما احتاج أستاذه أن يؤكد أن الطعام من إنتاجه الخاص. فالعناد من مقومات شخصية محمد أحمد.

وتأتي حادثة الطعام في وقت أخذ فيه محمد أحمد يميل إلى التصوف. فبدأ يفترق عن علوم الشريعة في هذه المرحلة بعد أن نال منها ما نال. وقد

---

(١) جهاد، ص ٤.

إلى ذلك الطريق جو الغبش الذي كان يجمع بين علوم السنة والتصوف.
ا كان التصوف أكثر انسجاماً مع شخصيته ذات الميول الفردية، فقادته
التصوف كحل للتناقضات التي بدأت تجتاحه. ثم كانت ظروف العصر
العنصر الحاسم الذي حول مواقفه الفردية وديناميكية شخصيته إلى آفاق
ى من الوعي الاجتماعي وإلى رؤيا اجتماعية متكاملة. فأخذ الفتى يميل
هذه الفترة إلى العزلة بشكل لفت الأنظار. وزاره أستاذه مرة في غرفته
ـده يقرأ كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» وهو يبكي من الانفعال.
طف منه الكتاب، وأمره ألا يمس مثل هذه الكتب إلا بعد دراسة مختصر
يل في الفقه المالكي دراسة وافية[1]. فالفتى كان في مفترق الطريق،
عه شتى الانفعالات، وتشده مختلف القوى والمؤثرات، وهو لم يستبين
طريقاً يسلكه.

في هذه الفترة تم زواجه الأول. فقد أخذ الإذن من أستاذه وغادر بربر
الخرطوم حوالى العام ١٨٦٤ ـ ١٨٦٥. ولكن هل كان ذهابه للزواج
بته هو، أم أن اخوته حضروا إلى بربر وألحوا عليه بمرافقتهم إلى
طوم؟ هناك رواية تقول إنه قبل الزواج بعد إلحاح اخوته عليه، ونحن
إليها[2]. فقد كان في هذه الفترة الأخيرة من حياته في بربر يقف في
ق الطريق. فعلوم الدين التي درسها متنقلاً بين خلاوى البلاد قد بلغ منها
ن بعيداً، فإن أراد المزيد فدونه والأزهر. ومن الجانب الآخر كانت
وفية تفرض نفسها عليه بإلحاح: في كتابات الصوفية، في الجو الصوفي
ي كان يفرد ظله على البلاد، وفي النهج الصوفي نفسه الذي يجد فيه
ء خلاصاً وملاذاً من تناقضاته وصراعاته. في هذا الوقت الذي جاء اخوته
ن منه أن يتزوج، وهو في حالة من الصراع الفكري والنفسي العاصف.
، لا بد أن يلحوا عليه، وما كان له إلا أن يرضخ وهو لم يستقر به قرار
فتغيب قوة شخصيته في ذلك المفترق. فذهب إلى الخرطوم وتزوج من
عمه فاطمة بنت حاج.

---

(1) ـبيكة، ص ١١.
(2) ـبراهيم فوزي، ص ٧١ ـ ٧٢.

وما كان لذلك الزواج أن يعمر طويلاً فكان لا بد من بزور ممارسات في هذه المؤسسة الزوجية الاجتماعية المحافظة، والتي لن تجد قبولاً عند الفتى القلق. ففي حفل زفافه كان له موقف. فقد اجتمع الرجال والنساء ليرقصوا مختلطين كعادتهم في مثل تلك الليالي فمنعهم. وهذا مثل آخر لموقفه الفردي تجاه الأمور التي لا يوافق عليها، فعبر عنه رغم جلال المناسبة. وهو بذلك الموقف لم يقدم حلاً للمشكلة، وإنما يؤكد منطلقه الفردي وإصراره. ثم تشاجر مع زوجته. يبدو أن طول تنقله بين خلاوى العلم دون عمل منظم، وبداية انعطافه نحو التصوف، قد قعدا به عن ممارسة عمل ثابت يكسب منه قوته. وكان يقضي جل وقته في المنزل مكباً على القراءة. وفي مرة كان منهمكاً في قراءة القرآن فدخلت عليه زوجته واختطفت منه الكتاب وحثته للبحث عن عمل. فما كان منه إلا أن طلقها.

كانت هذه نهاية مرحلة في حياته ـ مرحلة الأكاديمية. إن صح استعمال اللفظ تجاوزاً ـ وبداية مرحلة التصوف، الذي اندفع إليه بكل طاقته. فقد كان من صفات الفتى أنه جاد في أموره ويندفع في الأمر الذي يقتنع به. فهو من الشخصيات التي يسمونها متطرفة (Extremist) وهو يعرف أهدافه بوضوح ويعمل بدأب للوصول إليها[1].

٤ ـ محمد أحمد الصوفي:

(٤ أ) مع الشيخ محمد شريف نور الدائم:

والشيخ محمد شريف نور الدائم أشهر زعيم صوفي بين بربر والخرطوم. وهو حفيد الشيخ أحمد الطيب البشير مؤسس الطريقة السمانية في السودان والشهير برجل أم مرح، والذي ترد عنه الكثير من أخبار الولاية والصلاح وينتظم في سلك طريقته آلاف الناس من مختلف المناطق. فسعى محمد أحمد إلى حفيده في أم مرح. وما كان له إلا أن يذهب إلى رجل له مكانة مرموقة، وهو الذي قضى ردحاً من الزمن متنقلاً في طلب العلم،

---

(١) عن شخصية المهدي راجع الفصل الرابع الجزء الخامس.

وصاحب من علماء الرجال ما صاحب. فمتى انضم إلى جمهور أم مرح؟ تذهب معظم الروايات إلى أن ذلك كان عام ١٢٧٧ هـ الموافق في ١٨٦١ م[1]. وهذا يعني أن محمد أحمد عندما انضم إلى الطريقة السمانية كان عمره سبعة عشر عاماً. أي أنه عندما ذهب إلى بربر في طريقه إلى الأزهر قبل ثلاثة أعوام كان عمره أربعة عشر عاماً. وعندما انضم إلى مسجد كترانج قبل ثلاثة أعوام أخرى كان في الحادية عشرة. وكل هذه السنوات تضعه في عمر لا يتناسب مع ما تلقاه من علوم، ولا يتناسب مع طموحاته. ولذلك فالقول بانضمامه إلى أم مرح عام ١٨٦١ غير دقيق. ويبدو أن انعدام الدقة راجع إلى أن محمد أحمد اتصل بمحمد شريف في عام ١٨٦١ اتصالاً عابراً في غدوه ورواحه بين بربر، دون أن يمكث معه. فأخذ ذلك التاريخ على أنه تاريخ استقراره في أم مرح وليس تاريخ لقاء عابر. المرجح أن محمد أحمد استقر في أم مرح حوالى عام ١٨٦٥، ومكث بها حوالي سبع سنوات ارتحل بعدها إلى جزيرة أبا عام ١٨٧١.

وكان جو أم مرح صوفياً خالصاً، وفيه ألقى محمد أحمد بكل ثقل شخصيته وحيويتها، فهو إذا سار في طريق اندفع فيه حتى نهايته. فانغمس في الثقافة الصوفية التي كانت تذخر بها القرية، والتي أفاض في الحديث عنها البروفسور شبيكة. فقرأ **«إحياء علوم الدين»** للغزالي، **«والفتوحات المكية»** لمحيي الدين بن عربي، **«والكؤوس المترعة في مناقب السادة الأربعة»، «والنغمات الإلّهية في كيفية سلوك الطريقة المحمدية»**. وتوغل في مؤلفات الشيخ أحمد الطيب البشير. وكانت تلك الكتب الصوفية تحمل أمراً جديداً لم يألفه في **«المختصر والرسالة والجوهرة»**. ولعله وجد في حقل الثقافة الصوفية مستقراً هدأت فيه نفسه وارتاح عقله. فهو مقام يستطيع المرء أن يصل فيه بالمثابرة درجات رفيعة من الإنجاز والكمال. والصوفية تتعامل مع العاطفة وتغذي الإحساس الفردي، فما أن ينخرط الإنسان في سلكها حتى ينتقل إلى مرحلة جديدة وقد يركبه إحساس بالتفرد. والثقافة الصوفية قريبة كثيراً إلى وجدان العامة ولغة تعبدهم وأساليبها.

---

(١) شقير، ص ٦٣٨ ـ شبيكة ص ١١، هولت ص ٤٥.

والصوفية مسلك فيه مجاهدة النفس وتطهيرها والارتقاء بها في سلم النقاء والحلول بتحمل درجات كبيرة من العذاب. وهذا المسلك عرفه أغلب متصوفة البلاد الذين هاموا في البوادي تعبداً، أو دخلوا الغار وامتنعوا عن الطعام شهوراً حتى نحل جسمهم وأشرفوا على الهلاك. وفي أم مرح خاض محمد أحمد لج التصوف فكان يقضي الليل متعبداً لا كغيره من الحيران. فكلما تفقد محمد شريف تلاميذه ليلاً وجد «الفتى الدنقلاوي» يجلس منفرداً يتعبد. وكلما «وقف للصلاة يبكي حتى يبلل الأرض بدموعه». وقد وصف محمد شريف حال محمد أحمد في قصيدة مشهورة قال فيها:

وكم صام كم صلى، وكم قام كم تلا — من الله ما زالت مدامعه تجري
وكم بوضوء الليل كبر للضحى — وكم ختم القرآن في سنة الوتر[1]

والصوفية فيها طاعة المريد لشيخه، وهنا أيضاً مضى محمد أحمد حتى نهاية الشوط فكان إذا جلس أمام شيخه محمد شريف نكس رأسه ولم يرفع طرفه إليه إلا إذا كلمه، فيرفع طرفه بأدب واحترام. وعندما يمثل أمامه يجعل الرماد على رأسه والشعبة فوق رقبته وجلد الضأن على وسطه تشبهاً بالعبد في حالة ذله، فكان محمد شريف يرمي عنه تلك الأشياء ويلبسه أفخر الثياب. كما قام بالعديد من الأعمال اليدوية حتى الوضيع منها في سعيه لإظهار المزيد من الذل تقرباً لشيخه[2]. وقد ذكرها محمد شريف في قصيدته سالفة الذكر قائلاً:

أقام لدينا خادماً كل خدمة — تعز على أهل التواضع في السير
كطحن وعوس واحتطاب وغيرها — ويعطي عطا من لا يخاف من الفقر

وعندما يقوم بزيارة شيخه كان يحمل العجين على رأسه ويمشي حافي القدمين لمدة يوم. وإذا مثل أمامه قدم له الهدايا: «ويعطي عطا من لا يخاف

(١) نظم محمد شريف هذه القصيدة بناء على طلب الحكمدار عبد القادر باشا حلمي بعد إعلان محمد أحمد للمهدية. وكان الهدف محاربة المهدي بواسطة العلماء. ورغم أن القصيدة كتبت في هجاء المهدي إلا أن محمد شريف ما استطاع إنكار صفاته المتميزة. راجع النص الكامل للقصيدة في شقير، ص ٦٤٠ ـ ٦٤١.

(٢) شبيكة، ص ٢٣.

من الفقر»، فهو صوفي زاهد حقاً في هذه الدنيا. وقد حكى محمد أحمد لعبد المحمود نور الدائم قائلاً: «كنت إذا زرت سيدي الشيخ أحمد الطيب رضي الله عنه فإني أطرح رأسي على عتبة قبته وأكلم الناس أن يطأوا على ظهري عند مرورهم إلى زيارته، وقاية للعتبة. وذلك من ضحوة اليوم إلى الظهر»[1].

قضى محمد أحمد سنوات على هذا المسلك، فمال إليه محمد شريف وأحبه، وجعله شيخاً وأعطاه راية وأذن له في الذهاب لإعطاء العهود والتجنيد للطريقة. وهنا تبدأ مرحلة أخرى في درب التصوف، وهو أن يسيح في الأرض رافعاً راية الطريقة السمانية وناشراً لتعاليمها بين الناس. ولهذه المرحلة أهميتان. الأولى أنه استطاع خلال تجواله أن يبني لنفسه سمعة خاصة به، ولكنها كانت تحت مظلة محمد شريف نور الدائم، فهو مندوبه والمتحدث باسمه. وكان كلما عاد من تجواله إلى أم مرح، أظهر أمام أستاذه مختلف أنواع الذل والانكسار التي تعرضنا لها سلفاً. فأهمية هذه المرحلة أنها ساعدته في التعرف على قدراته في الإقناع والمخاطبة. والأهمية الثانية تمكن في تجواله في قرى السودان. فقد قاده سعية التبشيري حتى سنار بل تجاوزها. فغطى أرض الجزيرة وأواسط السودان. وتعرف على حال الناس، ووقف على بعض معاناتهم في ظل الحكم التركي. ولكن كانت تلك المشاهدة سرعان ما تختفي في وهج الحماس الصوفي، وربما كانت بعض صورها تختزن في ذاكرته.

وكان عليه وهو سائر في درب التصوف أن يكسب قوته. وهنا دخل الرجل في صراع بين المثالية الصوفية التي تعرف عليها وكان يسعى للسير على نهجها، وبين واقع الحياة وهي تتفتح على النشاط التجاري وتراكم رأس المال التجاري. وترد روايتان في هذا الصدد. تقول الأولى إن محمد أحمد احترف بيع خشب الحريق في سوق الخرطوم. وعلم ذات مرة من امرأة تساومه فيه وأنها تريده لتقطير الخمر (السورج). فأنفق ما بقي له من خشب

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

على الناس وترك بيعه نهائياً[1]. وهذا مثال آخر لموقفه الفردي تجاه الأمور التي يراها خطأ. فهو يقلع عن بيع الخشب الذي يصنع منه الخمر. ولكن موقفه ذاك لن يبطل صنع الخمر، وإنما يكسب سلوكه تجانساً مع معتقداته، ويزيل التناقضات على المستوى الشخصي. وهذا الموقف الفردي هو البداية التي قد تقود إلى موقف متكامل أو قد تبقى مواقف فردية يحترق بها صاحبها.

وتقول الرواية الثانية أنه شارك رجلاً في تجارة الذرة، وصعدا في النيل الأبيض. ولما ابتعدا كثيراً من الخرطوم طلب من شريكه أن يبيعا ما عندهما، ولكن الشريك اعترض لأنه رأى أنهما كلما ابتعدا كلما كان ربحهما أوفر. فاعترض محمد أحمد قائلاً: «وما نقول لربنا إذا ما خاطبنا بأن الدنيا عدوة وأننا سافرنا نطلبها». ثم اختلفا مرة أخرى حيث أن شريكه يريد التريث في البيع ليكسب أكثر. فما كان منهما إلا أن فضا الشراكة، وباع محمد أحمد نصيبه في الحال وترك أمر التجارة نهائياً[2]. وهذا أيضاً قرار فردي كسابقه يحفظ للرجل تطابق المسلك مع المعتقد.

ولكن ما الذي جعل محمد أحمد يترك مهنة الأسرة ويمارس مجالات من العمل وقعته في مشاكل وتناقضات ما كان أغناه عنها؟ هل لأنه لا يريد أن يبقى عالة على اخوانه كما يذهب البروفسور شبيكة؟ كان من الممكن أن يعمل معهم ويأخذ نصيبه قدر عمله. وإذا كان لا يريد أن يصبح عالة لما قبل أن يعيش معهم فيما بعد في جزيرة أبا وهم يعملون وهو منصرف إلى تعبده. يبدو أنه لم يستطع أن يشارك اخوته صناعتهم لأنها أصيبت بنوع من الكساد في تلك الفترة، إما لقلة في الأخشاب، أو لتدهور الحياة الاقتصادية الذي جرته على البلاد سياسة الحكم التركي. أو لعله انصرف عن صناعة المراكب لأنها تقعد به عن ممارسة اسفاره كداعية للطريقة السمانية. فآثر أن يحترف عملاً يصيب منه رزقاً دون أن يقف أمام مهامه الصوفية. وربما قاده وعيه إلى ممارسة النشاط الاقتصادي المزدهر في ذلك العصر، فأخذ بالتجارة دون أن

---

(١) عبر القرون، ص ٢٥٢.

(٢) المصدر السابق.

يدرك ما ستجره عليه من تناقضات لم يقو أمامها. هذه كلها احتمالات. فانتهى الرجل إلى العجز عن التوفيق بين نشاطه الصوفي ومسلكه الزاهد الصارم من جانب، والحياة الدنيوية من جانب آخر، فحسم الأمر لصالح التصوف وتفرغ له.

ولم يكن المسلك الصوفي والسكن في الخرطوم يستقيمان معاً. فهو كشيخ صوفي أخذت تبرز مكانته، وعليه أن يبحث عن مكان يقيم فيه بعيداً عن صخب المدينة مثله مثل المتصوفة الآخرين، وأن يختار مكاناً قصياً بعيداً عن دائرة نفوذ شيخه المباشر. وكان في هذه الفترة قد تزوج للمرة الثانية من فاطمة بنت أحمد شرفي (رافقته إلى أبا ثم قدير حيث توفيت حوالى عام ١٨٨٢). وقد سكن أحمد شرفي هذا في جزيرة أبا قبل انتقال محمد أحمد إليها[1]. فإلى أي حد كان له اثر عليه في اختيار جزيرة أبا مقراً له؟ ربما لهذا السبب أو لأسباب أخرى، فقد اختار جزيرة أبا على النيل الأبيض لتكون مستقره الجديد. وجاء اخوته ووجدوا في غاباته مادة كافية لصناعتهم. ولعلهم قد أراحوه من مشكلة السعي عن القوت، فانقطع هو للعمل الصوفي سواء كان نشاطه العام أو تجواله أو انغماسه الكامل في المسلك الزاهي. ومكنه التفرغ من التأمل والعمل الفكري الجاد.

وشيد محمد أحمد في أبا خلوة للتدريس ومسجداً، فاجتمع عليه سكان الجزيرة والقبائل المجاورة. وأخذ الناس يتناقلون أخباره في الزهد والورع والتعبد. فلم يكن للرجل أي كرامات خارقة وإنما مسلك شخصي قويم لفت إليه الأنظار وشدها نحوه بل وتعدت سمعته المنطقة المحيطة به، فقد ذكر «كاساتي» أن الوابور الذي كان يقله جنوباً، خفف من سرعته عندما مر على جزيرة أبا وذلك لتحية الشيخ الصوفي محمد أحمد[2] وهكذا استقر الشيخ في أبا يعيش من عمل اخوته ومن الهدايا التي تصيبه من الناس، فمن مألوف أهل

---

(١) شقير، ص ٦٣٩.

(٢) كاساتي (١٨٢٨ - ١٩٠٢)، رحالة إيطالي زار السودان وانضم إلى أمين باشا في الاستوائية عام ١٨٨٠. ألف عام ١٨٨١ كتاب بعنوان «عشر سنوات في الاستوائية».

السودان تقديم الهدايا لأولئك الذين يعتقدون في صلاحهم. لقد كان محمد أحمد حتى تلك الفئة صوفياً قانعاً بصوفيته، وقد طاب له المقام في أبا بين أهله وتلاميذه ومريديه الذين كان عددهم ينمو ويزيد.

وفي هذه الفترة توطدت علاقته بأستاذه محمد شريف وازدادت وثوقاً. فكان يزوره في مواسم الأعياد لتقديم فروض الولاء. ووصل عمق العلاقة بينهما درجة حتى استطاع أن يقنع أستاذه بالانتقال من أم مرح إلى العراديب بين أبا والكوة على النيل الأبيض. وقد نجح في حمل أستاذه على الانتقال إذ صور له سهولة العيش في المنطقة ووفرة خيراتها. فانتقل إليها الرجل وعمرها وأقام فيها على صفاء تام مع تلميذه وهذه الرواية لها دلالتها فهي توضح المكانة التي بلغها محمد أحمد في سلم الطريقة السمانية وفي نفس أستاذه، هو صاحب حجة ورأي استطاع بها أن يقنع شيخه بالانتقال من داره التي عاش فيها إلى مكان جديد. فهل هي الثقة أم قوة الحجة أم عمق العلاقة. ربما كلها معاً.

وخلال انغماسه في التصوف في أبا ظلت رؤية محمد أحمد قاصرة على المواقف الذاتية والأمور الفردية. فهو ينظر إلى المجتمع من خلال كوى محدودة ويمارس سلوكاً فردياً هو وسيلته للالتحام مع مجتمعه. وقد ساعد المسلك الصوفي ذاته في تعميق النزعة الفردية، والتي رأينا لها مظاهر من قبل.

وحدث تطور هام في هذه الفترة عكس بعضاً من جوانب شخصية الرجل. نشب خلاف بينه وبين أستاذه محمد شريف ولعله لم يكن الأول[1]. وانتهى بالقطيعة بين الرجلين ثم بالعداء السافر. وقد خاضت كتب التاريخ كثيراً في أسباب هذا الاختلاف واعتمد أغلبها على قصيدة محمد شريف التي

(١) تقول الروايات الشفاهية في أم مرح أن المهدي اعتكف في غار هناك لمدة ستة أشهر معاقباً نفسه لغضب أستاذه عليه. ولم يخرج إلا بعد أن صفح عنه أستاذه. فهذه الحادثة إن صحت فهي تدل على أن محمد أحمد قد أظهر نوعاً من عدم الرضى عن بعض مسالك أستاذه مما جر عليه غضبه ولكنه لم يقو في ذلك الوقت على الخروج عليه فطلب الصفح.

نظمها في هجاء المهدي. وقد ذكر محمد شريف لنعوم شقير بعد موقعة كرري عام ١٨٩٨ أن سبب خلافه مع محمد أحمد هو ادعاؤه بأنه المهدي:

«فقال أنا المهدي فقلت له استقم		فهذا مقام في الطريق لمن يدري».

والقصيدة كتبت بعد أن أعلن محمد أحمد مهديته، وكانت جزءاً من حرب الدعاية ضده. فليس بغريب أن يدعي محمد شريف أن سبب خلافه مع محمد أحمد هو دعوة المهدية، وأن يكرر نفس الزعم بعد زوال دولة المهدية تقرباً للنظام الجديد. ولكن ما يضعف ادعاء محمد شريف أن محمد أحمد انضم بعد خلافه معه إلى الشيخ القرشي ود الزين في طيبة وانتظم في سلك مريديه. فكيف يقبل لمن رأى أنه المهدي المنتظر أن يصبح تابعاً لشيخ جديد؟ كما أن معظم الروايات تؤكد أنه أعلن المهدية بعد التحاقه بالشيخ القرشي بل بعد وفاته. وتذهب بعضها إلى أن الشيخ القرشي هو الذي أوحى له بفكرة المهدي. الأمر المؤكد أن محمد أحمد لم يدع المهدية في تلك الفترة، بل كان صوفياً مخلصاً في صوفيته قانعاً بها. وتذهب رواية أخرى إلى أنه سعى للاتصال مرة ثانية بمحمد شريف ليصفح عنه. وهذه وغيرها تشير إلى أن أمر المهدية لم يكن وارداً حينئذ.

ويذهب نعوم شقير ولفيف من المؤرخين إلى رؤية أسباب الخلاف في تزايد أتباع محمد أحمد وانتشار سمعته، حتى غطى على شخصية أستاذه مما أوجد لديه شعوراً بالحسد. وتمضي الرواية إلى أن محمد شريف أوعز إلى أحد أتباعه ويدعى الشيخ رضوان ليقوم وجماعته بمهاجمة محمد أحمد وضربه هو وأتباعه. وفعلاً اصطدم الفريقان وانهزم محمد أحمد. فاشتكى الأمر إلى مأمور الكوة الذي زج بالمعتدين في السجن، ولم يفرج عنهم إلا بعد تدخل الواسطات. ولكن هذه القصة تعكس مظاهر الخلاف بين الرجلين ولا تفسر أسبابه. فبعد أن نشب الخلاف اتخذ عدة مظاهر منها التنافس والحسد والصدام الدموي[1].

---

(١) تناول كل من شقير، وشبيكة وهولت أسباب الخلاف بين الرجلين وهي الأسباب التي حاولنا دراستها هنا.

وللبحث عن أسباب ذلك الخلاف الذي نشب بعد سنوات من الود، نعود إلى جذور الأمر. كان الرجلان صوفيين مخلصين في تصوفهما، ولكن لكل منهما منهجه وأسلوبه. فمحمد شريف خريج الأزهر والذي ورث الولاية عن جده، ويتمتع بمكانة رفيعة، وله علاقة بالحكم التركي بحكم مركزه الصوفي، ويعيش حياة فيها نوع من الترف. فهو يلبس تلميذه محمد أحمد أفخر الثياب عندما كان يأتيه في ملابس التصوف الخشنة. فصوفيته فيها تنعم، وهو قانع بوضعه مرتاح له. وينعكس كل هذا في الحفل الفاخر الذي أقامه لختان أبنائه. أما محمد أحمد فقد كان منضبطاً في صوفيته، يعيشها منهجاً وفكراً وسلوكاً. وقد وصل إلى مركزه الصوفي ذاك بسعيه وجده، وصعد إليه درجات بالصبر ومجاهدة النفس. ولقي في سبيل ذلك عنتاً. وكان يسعى للتوغل في ذلك المسلك الذي رأى فيه خروجاً من التناقضات التي كانت تحف حياته، ولعله وجد في الطريق الصوفي ذلك الخروج الباهر. وكان محمد أحمد من نوع الرجال الذين نقول عنهم لا يخشون في الحق لومة لائم. فهو صريح وعنيد عند الموقف الذي يراه صحيحاً مهما كان ذلك الموقف مغايراً للموقف العام. وقد وقفنا على بعض النماذج من سيرته الأولى. وهو الآن يشهد عند أستاذه بعض التصرفات التي يراها بعيدة عن المسلك الصوفي كما يفهمه. رأى تقبيل النساء ليديه، ورأى البذخ في احتفاله بختان أبنائه. فإما أن يسكت على تلك الأمور وهو سكوت يحيل كل مسلكه الصوفي إلى قشور بلا معنى، وإما أن ينتقد تلك الممارسات مهما كانت النتائج، ويتحمل في سبيل ذلك ما يأتي من مشاق، ولكنه يحقق الانسجام بين الفكر والمسلك. ولم تكن تنقصه قوة الشخصية فانتقد أستاذه. وكان ذلك النقد من المواقف الهامة في حياة الرجل. لا يفوقه أهمية إلا إعلان المهدية ذاتها. فهو في سبيل ما يراه الحق استهان بأستاذه وشيخه، وبعلاقته الوطيدة به، وبثقل الرجل الديني الاجتماعي. لقد كان ذلك الموقف تعميداً لشخصية محمد أحمد المهدي ليصبح لها وضعها الاجتماعي المستقل.

وكبر أمر ذلك النقد على محمد شريف وهو حفيد الشيخ أحمد الطيب، شيخ الطريقة الأكبر. ورأى أن تزايد سمعة محمد أحمد وانتشار ذلك النقد ما

قد يشكل خطورة عليه. فزجر تلميذه وطرده وسبه قائلاً: «الدنقلاوي شيطان مجلد بجلد إنسان»، وظن أنه مجرد شاب دنقلاوي سرعان ما يتلاشى صيته إذا خرج من حظيرة الطريقة السمانية.

فخلاف محمد أحمد مع أستاذه سببه صوفيته الصادقة وشخصيته القوية التي أضفى عليها التصوف مقاطع حادة. ولذلك عندما خرج من كنف محمد شريف ازداد ثباتاً في موقفه الصوفي، فلم ينهزم نتيجة ذلك الطرد. كان يسنده مسلكه الذي خلق له سمعة خاصة به. ولم ينهزم نتيجة ذلك الطرد لأن الطريقة السمانية كانت لها منابر أخرى. صحيح أن محمد شريف كان أكثر المنابر علواً وأكثرها منعة. ولكن بإمكانه أن ينضوي تحت لواء آخر، ولعل مكانته تضفي على المنبر الجديد قوة. وكان هذا في حد ذاته تنبيهاً لمحمد أحمد بقدراته الذاتية، ومكانته التي يقل بريقها كثيراً تحت مظلة محمد شريف الوارفة. وسرعان ما التحق بالشيخ القرشي ود الزين في طيبة. فليس في الأمر مهدية وليس في الأمر ثورة على الحكم التركي.

ويذكر سلاطين أن محمد شريف اتصل بمحمد أحمد عندما كان يهم بالاتصال بالشيخ القرشي. فأرسل له جماعة يطلبون منه الحضور لأستاذه الذي أعلن عزمه على العفو عنه، ولكن محمد أحمد رفض عفواً من شخص لا يتبع الدين[1]. وانتشر أمر رفضه في البلاد، فهذا تابع في الطريقة يرفض عفو شيخه. والرواية لها أهميتان، فهي تسير مع منطق الأحداث. فهذا رجل يتخذ موقفاً قصياً، ثم تتكشف له الأشياء وتتابع الأحداث مؤكدة صحة موقفه. ولعله بدأ يدرك أن استقلاله عن محمد شريف ممكن، بل إن تبعيته له لم تعد مجدية. وتؤكد الرواية أن الخلاف بين الرجلين كان في رؤيتهما للمسلك الصوفي. ويبدو أن محمد شريف بدأ يدرك خطورة انفصال محمد أحمد عنه، فأراد استدراك الأمر قبل فوات الأوان. وربما تكشف لمحمد أحمد ما يمكن أن يحققه من انتمائه للشيخ القرشي الذي كان أقل صيتاً من محمد شريف، وكان شيخاً يعيش سنوات عمره الأخيرة.

---

(١) سلاطين، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٤ ب) مع الشيخ القرشي ود الزين:

كانت الفترة من اتصال محمد أحمد بالشيخ القرشي عام ١٨٧٨ وحتى عام ١٨٨٠ فترة حرجة في حياته. فهي من جانب امتداد لحياته الصوفية الأولى، ومن جانب آخر مرحلة انتقالية مهدت لقيامه بأمر المهدية. فهي فترة دقيقة لأنها شهدت الانتقال الحاسم من شخصية الرجل الصوفي إلى المهدي.

وجد محمد أحمد عند الشيخ القرشي مناخاً أكثر قرباً إلى نفسه. فالقرشي أخذ الطريقة رأساً عن الشيخ أحمد الطيب البشير. وكان صوفياً في منهجه ومسلكه. وقد عرفت عنه صفات التقوى والورع والصلاح. وكان الرجل يحس بمكانته في الطريقة وأنه أحد دعاماتها وأنه لم يرث الأمر عن نسب وإنما استقاه من مصادره الأولى ومن قدراته الذاتية. ويبدو أنه لم يكن على وفاق مع محمد شريف. فعندما طلب منه عدم قبول محمد أحمد في كنفه أجاب بأنه يراه «مستحقاً ومنع المستحق ظلم».

وكان الشيخ حفياً بالفتى الجديد. ولعله وجد في ذلك الصوفي المخلص كسباً له. وربما شامه خليفة له في مركزه المستقبل للطريقة السمانية. ومما يقوي هذا الاحتمال زواج محمد أحمد من بنت شيخه الجديد، وهو الزواج الثالث في حياته. ويقال إن فكرة الزواج قد أوحيت لمحمد أحمد من شيخه، إذ تذهب الروايات إلى أن الشيخ القرشي قال «أديته بنتي» أي زوجته بنتي[١] ولعل محمد أحمد قد وجد في مصاهرة الشيخ ما يقوي مركزه في وضعه الجديد.

وبعد ذلك اللقاء الموفق مع الشيخ القرشي عاد محمد أحمد إلى جزيرة أبا. وفي الطريق كان الناس يتدافعون عليه للتبرك به. وكانوا يحملون الهدايا إليه، فيقوم بتوزيعها على الفقراء زهداً في الدنيا وعزوفاً عنها. وفي أبا واصل سلوكه الزاهد فدخل غاراً كان قد حفره في باطن الأرض للعبادة[٢]. واستمر

(١) محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، الخرطوم، عام ١٩٧٠، ص ١٦.
(٢) سلاطين، ص ١٢٦.

تدفق الناس عليه يتلمسون تسكين أوجاع حياتهم على يدي هذا الشيخ الصالح. وأصبح له مريدون لصيقين به، وذاع صيته كثيراً بين قبائل المنطقة، بالذات قبيلتي دغيم وكنانة اللتين شكلتا فيما بعد الراية الخضراء إحدى رايات المهدي الثلاث المقاتلة.

وقد قدم الشيخ بابكر بدري في مذكراته وصفاً حياً لإحدى زيارات محمد أحمد لرفاعة. فعندما كان يزور محمد أحمد قريتهم رفاعة كان يأتي ومعه تلاميذه ووجوههم نيرة وثيابهم نظيفة والطريقة التي يؤدون بها أذكارهم منظمة. وكان هو وبعض طلاب العلم يهرعون إليه كلما سمعوا بقدومهم، بالذات لمشاركته صلاة المغرب ليستمعوا إلى تلاوته للقرآن التي كانت تفيض بالخشوع. وفي مرة قرأ سورة «القارعة» في الركعة الأولى، وعندما قرأ ﴿يوم يكون الناس كالفراش المبثوث﴾ صعق وخر مغشياً عليه. فتقدم واحد من تلاميذه وأتم الصلاة[1]. وهذه الرواية رغم ما لنا من تحفظات على بعض أجزائها، إلا أننا يمكن أن نقبل جوهرها، وهو أن محمد أحمد قد أصبح شيخاً ذائع الصيت في تلك المنطقة، وأن صلاحه أصبح معروفاً للجميع، وهذا هو الأساس في قبوله مستقبلاً.

(٤ ج) رحلة محمد أحمد الأولى إلى الأبيض:

واصل محمد أحمد رحلاته في المنطقة تحت مظلة الشيخ القرشي. ثم امتد نشاطه خارج المنطقة التقليدية التي جابها من قبل، إذ قام بزيارة لمديرية كردفان ومدينة الأبيض بالذات. وحتى نقف على أهمية هذه الرحلة نحتاج أن نتعرف على بعض الأوضاع في كردفان وعاصمتها الأبيض.

يسكن كردفان قبائل رعوية تعمل في تربية الجمال والأبقار. وقد تعرضت تلك القبائل مثل غيرها من قبائل البلاد إلى بطش الحكم التركي على يد الدفتردار الذي احتلها عام ١٨٢١. فكردفان من مناطق السودان التي رزحت طويلاً تحت الحكم الأجنبي. فتعرضت قبائلها إلى عدة ضغوط

---

(١) بابكر بدري، تاريخ حياتي، الجزء الأول، الخرطوم، عام ١٩٥٩، ص ٢٩.

ومؤثرات. فقد فتح الحكم الجديد لقبيلة الكبابيش مجالات واسعة من النشاط الاقتصادي. فبدأت تلك القبائل تساهم بنشاط في ترحيل الصمغ إلى مصر بجمالها. ورغم تعرضها للإجحاف في باديء الأمر، إلا أن حالها استقام مع الحكم الجديد بعد لقاء شيخ الكبابيش بمحمد علي باشا عند زيارته للسودان عام ١٨٣٨[١]. فساعدها الدخل الذي توفر لها من عملية الترحيل إلى الانتقال النسبي من دائرة الحياة الرعوية إلى هامش التعامل النقدي. كما فتح لها الحكم الجديد باب تصدير الجمال إلى مصر، وهذا أيضاً وفر لها أفقاً مادياً جديداً. وكان لهذين النشاطين الاقتصاديين أثرهما النسبي في خلخلة جانب من العلاقات الرعوية، ودفع مجموعات من تلك القبائل إلى رؤية آفاق من النشاط الاقتصادي غير ظروف الرعي وفجائية الحياة في ظله[٢].

وتعرضت قبائل كردفان إلى أساليب عنيفة من البطش، كان أعنفها كمية وطريقة جمع الضرائب التي أرهقتها للمدى البعيد. وكان لبعد كردفان عن مركز السلطة في الخرطوم أن وضعها تحت رحمة الحكام الإقليميين ونزوعهم القاسي للثراء على حساب الأهالي، فأوسعوهم ضرباً ونهباً ما وسعهم إلى ذلك سبيل. ولأن قبائل كردفان لم تخرج من دائرة النشاط الرعوي، فقد حافظت على أساليبها القتالية وقدراتها العالية في التحمل فعبرت في عدة مناسبات عن تمردها على الأوضاع، ورفعت سيف الرفض والعصيان على الحكومة. ولكنها كانت انفجارات متفرقة ما أسرع ما قضى عليها الحكم الأجنبي. ومن أنصع تلك الأمثلة تمرد الشيخ علي ود كنونة[٣].

ولأن كردفان منطقة قبائل رعوية، ولأن صمغها كان تصديره مرتبطاً بالنيل، فقد غدت منطقة أواسط السودان النيلية الزراعية تمثل بالنسبة لتلك القبائل مثلاً أعلى يصبون إليه. كما أن الجلابة الذين وفدوا من منطقة النيل كانوا يعتبرون صفوة لها قدرات في الحصول على الثراء. وأصبح ذلك التفوق

---

(١) عبد الله علي إبراهيم، المهدية والكبابيش، وهو دراسة مفصلة عن هذا الصراع.
(٢) القدال.
(٣) المصدر السابق.

الاقتصادي هو أساس التفوق الحضاري. فلغة أهل النيل هي المتفوقة، وغدت أفكارهم رفيعة. وكل من جاء من منطقة النيل سواء كان عالماً أو «جلابي» يعتبر شخصاً متفوقاً، ويشعر هو بتفوقه ذاك. وهذا ما عبر عنه يوسف ميخائيل قائلاً: «والمعلوم عندنا نحن أهل كردفان أن أي إنسان يحضر من البحر (النيل) كأنه حضر من بيت المقدس أو مكة المكرمة، كونه لسان أهل البحر طلق ورطب، وجلدهم أملس. وعموم أهل كردفان وحولها ـ الأبار ـ الجسم خشن واللسان ثقيل في اللغة العربية، والأسماء وحشية «ناس متوحشين»[1]. فكانت قبائل الغرب تتطلع شاخصة نحو النيل تتوقع ظهور منقذ يأتيها من هناك.

وشهدت كردفان صراعات بين القبائل. كما كانت الأبيض عاصمتها بؤرة لصراعات أعنف امتدت من القمة حتى الفئات الاجتماعية المسحوقة. فقد تحولت الأبيض على عهد الحكم التركي إلى عاصمة تجارية كبرى ومركز هام لتداول المحصولات النقدية بالذات الصمغ. وبرزت على سطحها فئة تجارية قوية من «خواجات وتجار أولاد بلد من الجعليين والدناقلة وكافة القبائل». وتراكمت في أيدي الجلابة أرباح تجارية جمعوها بمختلف الوسائل، وزحف بعضهم إلى مواقع السلطة مثل الياس باشا أم برير الذي أصبح مديراً لمديرية كردفان. وتحالف قسم من الجلابة مع الحكم الأجنبي الذي رأى فيه سنداً لها في ممارساتها التجارية. كما خرجت عليه فئة منهم رأت فيه عائقاً دون تحقيق طموحاتها التجارية. وتبلور الصراع بين الفئتين من الجلابة حول الصراع على السلطة، واتخذ شكلاً حاداً بين الياس باشا أم برير وأحمد بك دفع الله، وهما من كبار التجار الجعليين في المدينة. ولأن مجموعة الجلابة في الأبيض كانت بعيدة عن مركز السلطة في الخرطوم، فإن صراعها مع الحكام الإقليميين كان صراعاً محلياً. ومهما اتخذ من عنف فلم يكن يزعج الخرطوم طالما بقيت دائرة انتشاره محصورة. ولكن الصراع كان يتطور إلى اغتراب الفئة المعادية للحكم التركي لا في الأبيض بل على نطاق

---

(١) ميخائيل، ص ٢٣.

القطر كله. ولكن حدة الصراع كانت تبدو أكثر جلاء للذين يعيشون في الأبيض أو يتصلون بها.

ويبدو أن ذلك الصراع بلغ مرحلة عنيفة دفعت بالحكومة إلى إرسال نائب الحكمدار جيقلر باشا عام ١٨٨١ للنظر في شكاوى الناس وظلاماتهم. وذكر جيقلر في مذكراته أنه كان يجلس منذ الصباح الباكر وحتى العصر يستمع إلى تلك الشكاوى. وكان أكثرها حدة شكوى بعض قبائل البقارة من أحمد دفع الله واحتلاله قسراً مساحات شاسعة من أراضيهم وشروعه في استغلالها. وكان تجمهر الناس أمام باب الحاكم الكبير، إلى درجة أنه كان يستعين برجال الشرطة لإفساح الطريق ليذهب إلى منزله. وكان القس أهرولدر موجوداً في ذلك الحين فحذر جيقلر من تفاقم الأمر إذ أن المنطقة حبلى بعوامل التذمر وبالعناصر المتحفزة للتمرد[١].

ومارست الفئات الاجتماعية الأخرى نشاطاً تجارياً محموماً بالربح. فقد كتب يوسف ميخائيل قائلاً: «كنا نشتري البلح من الجلابة بالكوار ونبيعه بالقطاعي لأجل مشترى العيش ونربح فيه أرباحاً زائدة». وكان لتزايد النشاط التجاري أن أصبح الناس - على حد تعبيره - «سكرانين بحب الدنيا ومشغولين». ويبدو أن جو الأبيض أصبح مشحوناً بالصراع من أجل الربح، والذي كان الاندفاع فيه غريباً على القيم الرعوية والنزعة الصوفية. وكان اندفاعاً محموماً وقوياً. حتى مارس الناس شتى أساليب الغش والاحتيال لابتزاز أفراد القبائل الوافدة إلى الأبيض.

ومارست السلطة الحاكمة، أجنبية وسودانية، أساليب متعددة مع السكان لامتصاصهم عن طريق الضرائب. ويقول يوسف ميخائيل إنه في الأبيض مركز الحكومة «ومحل كرسي العدل» حدثت تجاوزات كبيرة من ناظر مركز المديرية عبد المجيد أبو نخرة الدنقلاوي. فقد كان يجمع «مال الجمرك والويركو من سكان البندر مثل العتب وستات المريسة «فيأخذ من المساكين الطاق طاقين»، أما البيوتات الكبيرة فيخشاها. «فالظلم واقع على المساكين الصغار. وعذب

---

(١) عبد الله علي إبراهيم، المهدية والكبابيش.

الخلق خصوصاً الجلابة الذين يحضروا بالرقيق، «فقد كان يدخلهم إلى البلد ليلاً ويبتزهم». وكثر منه الظلم وصارت الخلق تسخط. «ويتحدث أيضاً عن مالك شيخ التكارير الذي يتحصل العوائد من البدو. فإذا باع «العربي مواشيه يأخذ منه على رأس البقرة خمسة قروش والجمل عشرة قروش بخلاف المواشي الصغار. وفي بعض عربان غشمان يأخذ منه على كيفه. . ما يعمل لا حساب ولا عتاب. والذي يورده للحكومة على كيفه. «فإذا كان هذا شأن عمال الحكومة من الوطنيين فكيف حال الناس مع الأتراك والشراكسة. لقد أدت تلك الممارسات إلى بروز روح ساخطة وإلى انتشار التذمر بين الناس. ولكنه كان شعوراً عقيماً، مجرد إعلان موقف رافض دون رؤية مخرج منه. وقد صور يوسف ميخائيل هذا الجو فقال إن الناس كانوا مجرد ساخطين يقولون: «الله يقطع دابر الحكام الظالمين»، أو يصيحون «نحن مظلومين الله يزيل هذا الحكم الجائر»، وامتد سخطهم ليشمل «كل من هو متولي على مصلحة من مصالح الحكومة»[1].

فكانت الأبيض مسرحاً لصراعات متشعبة: صراعات بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وبينها وبين الحكم التركي. فتهيأت فيها تربة خصبة لبروز دعوة تنادي بتغيير واقع الحال. وكان ذلك السخط الذي رأيناه هو الخطوة الأولى في ذلك الدرب. وليس هناك أمام الناس في حالة سخطهم إلا الأخذ بالفكرة القريبة إلى وجدانهم والتقاطها سهل عليهم دون تعقيد. فكانت فكرة المهدي المنتظر هي تلك الفكرة. وهي بطبيعتها المحدودة وما يكتنفها من غموض نتاج الظروف الموضوعية المحدودة، ولكنها تعبر عن الوضع المتأزم في آن واحد. ورياح المهدي المنتظر التي كانت تهب وجدت لها مداراً صالحاً في السودان، وفي الأبيض كانت تدفع بها أمواج السخط إلى شط اليقين. فكان الناس مرحبين بها. وأخذوا يصيحون عندما ضاقت بهم الحال «أليس لنا مهدي»، «هذا أوان نزول المهدي». بل إن الصبية في الأبيض تلقفوا الفكرة وانقسموا في مبارياتهم إلى فريقين، فريق «المهدي»

---

(١) ميخائيل، ص ٢٥ ـ ٢٧.

وفريق «الترك»، ووصل التنافس بين الفريقين حد الالتحام بالعصي. وكان الأمر ينتهي دائماً بانتصار فريق المهدي[1]. هكذا كانت نبوءة الأطفال. كان هذا قبل مجيء محمد أحمد إلى الأبيض. وإليها ذهب.

فما الذي ساقه إلى تلك المدينة؟ هل كانت زيارته بمحض الصدفة، أم هناك عوامل أخرى قادته إليها؟ الأرجح أن محمد أحمد ذهب إلى الأبيض بهدف نشر تعاليم طريقته، وأن فكرة المهدي المنتظر لم تطرأ بعد على رؤياه. أما اختياره للأبيض فإما لأنه كان مدركاً لأهميتها كمركز سياسي وتجاري واجتماعي وأنها ميدان خصب لنشر الطريقة التي يبشر بها، أو أنه لم يكن مدركاً لتلك الأهمية وإنما وقف عليها بعد ذهابه. المهم في الأمر أن الأبيض تركت أثراً بيناً على حياته، بل لعلها نقطة تحول هامة في اتجاه بلورة فكرة المهدي المنتظر، بل نكاد نجزم أنها كانت العامل الحاسم في لفتة نحو ذلك الأفق، وربما دفعته نحو ذلك الأفق. فبعد الأبيض عن مركز السلطة في الخرطوم، والمعاناة التي تعرضت لها منذ أيام الدفتردار الأولى، قد جعلتها حبلى بفكرة المهدي، ومن أكثر المناطق استعداداً لتقبلها.

ذهب محمد أحمد إلى الأبيض حوالى عام ١٨٧٩، وكان شاباً في منتصف العقد الرابع من عمره يهبط غريباً على بلد لم يعرفه من قبل. فكيف وجد طريقه بين دروبها وصراعاتها؟ قدم يوسف ميخائيل صورة حية لتلك الزيارة. فقال إنه دخل منزله بعد منتصف الليل فسمع قوماً يتلون أذكاراً وهم يدورون حول المدينة. فتناوله الناس بالحديث صباحاً وقالوا:

إنه حضر رجل درويش من البحر اسمه محمد أحمد ومعه الحيران بكثرة ونزل عند السيد المكي. ومن يقول أنا شفته عند ولد سوار الدهب. ويقولون عليه صالح من صلاح البحر. ويزور كافة المنازل الكبيرة من أهل الدين. وفي نصف الليل يقوم مع جماعته ويطوفون البلد مرة واحدة حتى يطلع الفجر أوان الصلاة يبطل الذكر عند طوافه بالليل يذكر يقول: الدائم هو الدائم الله هو الدايم. ذكره بخلاف الأذكار الثانية ومن يقول أيوه والله رجل

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧.

صالح من أهل البحر. وصارت أهل كردفان تزوره لأجل أخذ البركة... ويتبركوا منه واشتهر اسمه. وهو يزور كافة أهل المدينة من أهل الطرق الصوفية. ويزور الياس باشا وولد العريق محمدين سر تجار كردفان والمحلات العالية التي لهم بها معرفة. ومن بعدما يأخذ له مدة سواء شهر أو شهرين يتوجه إلى محل إقامته... والرجل صاحب علم زادت محبته في قلوبهم وفرحوا به فرحاً شديداً من شدة تواضعه وحلاوة مقاله. كأنه يسقي في أرض عطشانة حتى غرس محبته في قلوبهم... وحفر الأساس في كردفان... وعندما يعود يرمي البناء على الأساس وفي أثناء سفره ينزل بالطريق مع المشايخ مثل الشيخ المنا والشيخ موسى الأحمر وكافة رؤوس القبائل المشهورة... وتراكمت عليه العربان في الطريق والحالات[1].

تبرز هذه الرواية عدة جوانب هامة عن حياة محمد أحمد في هذه الفترة. فهو عندما ذهب إلى الأبيض كان صوفياً يقتفي النهج التقليدي لمتصوفة البلاد، ولكن له لونه الخاص في أداء الذكر مما لفت إليه انتباه الناس. فاستغل ذلك الانتباه ليوسع دائرة مريديه. ويبدو أن ذلك النفوذ المتزايد قد لفت انتباهه إلى قدراته القيادية وإلى مشارف المهدي المنتظر. وكان لاتصاله بنادي المعارضة الجلابي أن وقف على جوانب من الحكم التركي لم تكن واردة من قبل في دائرة نشاطه الصوفي. فيذهب سلاطين إلى أن الرحلة كان لها أثرها إذ مكنته من الوقوف على مآسي الناس في ظل الحكم الأجنبي وإرهاقه لهم بالضرائب[2]. ويمكننا أن نعتبر اتصاله بطبقة التجار في الأبيض مظهراً لوعيه بالقوى الاجتماعية التي تؤثر في المجتمع. ولعل التفاف الناس حوله قد بين له قدرته في التأثير عليهم خارج منطقة الجزيرة التي عاش فيها سنوات حياته الأولى.

وحدث أمر آخر في الأبيض له دلالته. ففي إحدى الليالي سمع طبولاً وموسيقى وعلم أن أحد تجار الرقيق سيتزوج غلاماً اسمه «قرفة». فصحب

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣ - ٢٥.
(٢) سلاطين، ص ١٣٣.

معه بعض أصحابه إلى مكان الحفل. وهناك أمسك سيفه وهم بضرب عنق الرجل، لولا أن حال أصحابه دون ذلك. فاتجه من فوره إلى مأمور «الضبطية» يشكو الأمر. فقابلهم المأمور بالإهانة والازدراء، وصاح فيهم «الدنيا حرة»[1]. فإذا استبعدنا بعض المبالغات في هذه الرواية يمكننا أن نقول بأن محمد أحمد قد انفعل للحادث، وعبر عن انفعاله بشكل لا يخلو من حدة وعنف، ولولا تدخل أصحابه لتطور الأمر إلى معركة. وتؤكد القصة على ذلك الجانب من شخصية الرجل الذي وقفنا على نماذج له من قبل، وهو رفضه الصارخ لما يراه خطأ، مهما كلفه ذلك الوقوف ومهما جر عليه من عنت. كما أن لجوءه للسلطة يوضح أنه ما زال يتصرف كصوفي في إطار السلطة القائمة. فليس هناك مهدية أو خروج على ولي الأمر. ويكشف الحادث جانباً صارخاً من فساد الحياة في ظل الحكم ولا شك أن موقف السلطة من ذلك الفساد قد هزه.

لقد كانت الرحلة إلى كردفان ذات نتائج بعيدة الغور على مستقبل ذلك الفتى الصوفي، وكانت منعطفاً هاماً في حياته.

(٤ د) بعد العودة من الأبيض:

بعد عودته من الأبيض حدثت بعض التطورات الهامة والأحداث البارزة. أولها وفاة الشيخ القرشي. ويقال إن الشيخ القرشي، كان قد أوحى لمحمد أحمد بفكرة المهدي المنتظر قبل وفاته، إذ ينسب إليه قوله «أديته بنتي وفرسي وأنا موعود أنه فرسي ده يركبه المهدي، وشيخته وأديته الإجازة»[2]. وتذهب هذه الرواية إلى نوع من الجزم في أمر المهدي وهو ما لا يتفق مع الأحداث. وحتى حديث الشيخ القرشي إن صح، فهو مضطرب. فالمهدي المنتظر والمشيخة لا يسيران معاً. ولعل كل الأمر أن الشيخ القرشي رأى في ذلك الشاب الورع الشخص المناسب الذي سيخلفه، وأنه يتمتع بصفات قيادية تؤهله ليقود قومه في أمور دينهم ودنياهم. فأشاد به وبالغ في إشادته

---

(١) إبراهيم فوزي، ص ٧٣.
(٢) أبو سليم، الحركة الفكرية، ص ١٦.

وربما أطلق ذلك التصريح عنه مشبهاً له بالمهدي، أو ألصق به بعد وفاته. أما محمد أحمد فلم يزل ذاك الشيخ الصوفي. فهو ما أن سمع بوفاة الشيخ القرشي حتى هب إلى طيبة وشرع في بناء قبة لشيخه، وهو تصرف لا يتفق مع من يرى في نفسه مهدياً وخليفة لرسول الله. ولكن يمكننا القول بأن الفكرة كانت تلمع في سمائه، وتتردد في ذهنه تدفع بها عوامل موضوعية وذاتية، وتحفها ضغوط اجتماعية وشخصية، حتى تهيأ لها المناخ المناسب لتخرج ناضجة مكتملة.

وكان الأمر الثاني لقاؤه بعبد الله بن محمد الذي أصبح فيما بعد الخليفة عبد الله. جاء عبد الله يسعى من غرب السودان باحثاً عن انتماء. ولعل سعيه نحو أواسط السودان وإلى منطقة النيل بالذات كان انعكاساً لتطور وعيه الاجتماعي. فقد كانت تلك المنطقة النيلية الزراعية هي مصدر الثقل الحضاري في الامبراطورية التركية ـ المصرية. لذلك جاءها الرجل يسعى باحثاً عن انتماء. وما كان له إلا أن يبحث عن ذلك الانتماء وعن مكان له في المرتبة الثانية. فأغلب الروايات تشير إلى ذلك. فقد اتصل بالزبير باشا باعتباره المهدي، ثم بالشيخ محمد شريف نور الدائم باعتباره ضالته ولكن الرجل صرفه، وأخيراً بمحمد أحمد بطيبة. كلها تشير إلى بحث الرجل عن دوره كالرجل الثاني في بيئة يعلم تميزها الحضاري وتميزها عن بيئته. وتتحدث الروايات عن العنت الذي لقيه عبد الله وهو يخترق منطقة الجزيرة بسحنته ولغته الغريبتين. وإذا كان عبد الله يحمل رؤية مهدية أو لا يحمل، فإن لقاءه بمحمد أحمد قد أضاء ضباب الأفكار التي جاء يحملها من بلاده.

وتم اللقاء بين الرجلين في طيبة بعيد وفاة الشيخ القرشي. وتذهب بعض الروايات إلى وصف ذلك اللقاء وصفاً دراميا. فيذهب شقير إلى أن عبد الله خر صريعاً عند أول مشاهدته لمحمد أحمد، إذ رأى فيه منذ الوهلة الأولى صورة المهدي المنتظر. وما أن أفاق من صدمته حتى خر مغشياً عليه للمرة الثانية. وعندما أفاق تقدم إلى محمد أحمد وهو يحبو على الأرض وأخذ يده وهو يبكي ويرتعد[1]. على أن الرواية التي نقلها سلاطين عن عبد الله

---

(١) شقير، ص ٦٤٣ ـ ٦٤٢.

مباشرة أكثر قرباً إلى الواقع. فعندما قابل محمد أحمد بعد رحلة مضنية نسي كل أتعابه وقنع بمجرد النظر إليه والاستماع إلى حديثه. ومضت عدة ساعات وهو جالس لا يملك القدرة على مخاطبته. وأخيراً انتزع بعض الجمل شرح فيها حاله وطلب أن يكون أحد تلاميذه. ويبدو أن شخصية محمد أحمد الجذابة، والتي زادها وقاراً المسؤولية التي ألقيت عليه بعد وفاة الشيخ القرشي، قد شدت انتباه عبد الله شداً لم يستطع أن يتخلص من أثره. فهذه الرواية تناسب شخصية عبد الله الذي كان يرى نفسه تابعاً باحثاً عن مثل أعلى ينتمي إليه في إطار نشأته وتربيته الصوفية. فوجد في محمد أحمد ضالته كما وجد فيه محمد أحمد شخصاً له قدرات وذكاء حاد لم تغب عن حسه، بل التقط قدرات الرجل الذهنية والقيادية. ومنذ ذلك الوقت وعبد الله يعيش في قلب الأحداث ويؤثر فيها ويتأثر بها، ويترك بصماته بينة على مسارها. وهو من المؤثرات التي دفعت محمد أحمد في درب المهدية الذي كان قد بدأ السير فيه.

والأمر الثالث كان رحلة محمد أحمد من طيبة عائداً إلى أبا بعد أن اعتلى كرسي المشيخة. فلم تكن الرحلة كرحلاته السابقة عندما كان يغدو ويروح بين أبا وطيبة، وإنما بعد أن آل إليه أمر المشيخة وأخذ صيته يذيع. فأخذ الناس يتكاثرون عليه في الطريق يصبون لمشاهدته والاستماع له وأخذ البركة منه. وقد منحته تلك الجموع يقيناً على يقين في موقفه كصوفي متفرد. فالرجل تحف به الضغوط من كل جانب. وكلها تعبر عن الإعجاب والاستعداد لتسليمه أمر مقادها. ففي الأبيض وفي طيبة وفي الطريق إلى أبا وفي أبا نفسها، لم تخل أيام الشيخ من الوافدين إليه، الواجدين في طلعته ومسلكه الزاهد ومخاطبته ما يأسرهم، وهم الذين ألفوا طاعة الشيخ والفقير. فليس بغريب عليه إذا تبلورت فكرة المهدي المنتظر في ذهنه. لم تهبط عليه هبوطاً فجائياً، ولم ينبثق في رأسه كانبثاق أثينا من رأس زيوس، وإنما سعى إليها بجده وحمل نفسه في أموره حملاً قاسياً أفرده بين كل متصوفة عصره. فمنحته القدرة ليصبح المعبر على طموح عصره ونزوعه التواق إلى الخلاص.

(٤ هـ) حصاد التجربة الصوفية:

وحصاد التجربة الصوفية يستدعي الوقوف عنده. فهي تجربة لها بعدها الإيجابي كما لها قصورها. والتجربة الصوفية لم تنته نهاية قاطعة، بل امتد أثرها وتمازج مع التجارب اللاحقة من حياة الرجل في نسيج واحد هو الذي أعطى شخصية محمد أحمد ثقلها التاريخي بل إن الفكر الصوفي ظل ممسكاً بتلابيب أفكاره، وانعكس جلياً في كل كتاباته وفي منحاه الفكري وفي رؤياه الإيديولوجية.

وقف محمد أحمد على مشارف الدعوة المهدية وهو شيخ صوفي زاهد له شخصيته المتميزة التي يهرع الناس إليها طلباً للغوث وبرد اليقين. والصوفي أو «الفقير» له مكانته في ذلك المجتمع السوداني. وإذا كان ذلك الصوفي زاهداً حقاً في مسلكه ومنهجه ازداد قبولاً لدى الناس وعلت مكانته. فالصوفية أعطت محمد أحمد تلك المكانة، وتأهل في خلاويها ومغاراتها، ومنحته القبول الطوعي. وقد مكنته شخصيته وقدرته في المخاطبة ومثابرته من أن يمشي مداها حتى نهايته الممكنة.

وأعطته التجربة الصوفية خبرة بالبلاد، اكتسبها من مهامه المتعددة وأسفاره من قرية لأخرى ومن مدينة لمدينة. فوقف على أمور الناس وأحوال البلاد نافذاً إليها بشخصيته الناقدة والرافضة للمكاره منذ صباه. وذلك التجوال هو الذي أخرجه من محيط التعبد المحدود إلى الاحتكاك المباشر بالحياة. فبرزت أشياء تستوجب الإصلاح الفوري، وأخرى تدفع إلى رد الفعل العنيف، وأخرى أمرها عصي يقف حيالها عاجزاً. فكيف السبيل وهو صوفي حبيس مهام معينة ومدى محدود؟ فهل يناطح جدار المحال الذي نهض أمامه، أم هناك سبل يمكن بها اجتيازه.

فالتجربة الصوفية لها قصورها. فهو قد وصل مداها أو كاد دون أن يقر به قرار. ولعله قد أدرك عجز الشيخ الصوفي في المضي قدماً لتغيير واقع الحال، ما لم يرتد فوق عباءة الصوفي لباساً آخر. وكانت فكرة المهدي المنتظر تتردد هنا وهناك، حيناً همساً وحيناً بصوت جهير منفرد وحيناً ثالث

يتناقلها الناس في حديثهم. إن وقوف المنهج الصوفي عند مدى معلوم، وأوضاع البلاد الحبلى بفكرة المهدي كطريق للخلاص، هي التي أعطت الفكرة إيقاعها المنسجم مع خطوات العصر، فدفعت بمحمد أحمد خارج حدود الصوفية. فخرج منها يحمل ما استطاع حمله وما قوي على تحمل تبعات البقاء وسقط ما عجز عن المضي قدماً.

محمد أحمد المهدي

أين أمسى في الغار حيث رأى — الله بعينيه في نواحي «قدير»
ثم أوحى إليه أن قد تخير — تك هدياً فاصدع بأمر القدير

١ ـ بداية الطريق إلى المهدية.

لم يكن طريقاً هيناً ولا ميسوراً ذاك الذي بدأ يسير فيه الشيخ محمد أحمد والبلاد يغشاها ظلام العشيّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن ادعاء المهدية ليس بالأمر العسير، فهم كثر أولئك الذين ادعوها. العسير حقاً أن يؤمن الناس بتلك الدعوة ويحتضنوها، وأن يتم التخطيط لانتصارها. ومحمد أحمد عندما ادعاها كان يملك مؤهلات عالية اكتسبها من سنوات جهاده الصوفي وسنحاول هنا تتبع خطوات ذلك الطريق حتى ظهر أمر المهدية.

كانت أولى خطوات الطريق التي وضعت حداً فاصلاً بين نشاط محمد أحمد الصوفي ومحمد أحمد المهدي، هو اتخاذ السرية منهجاً في دعوته واتصالاته. فالسرية هي التي نقلته من داعية صوفي في حدود النظام القائم، إلى داعية لأمر خارج النظام القائم مما يحتم عداءه ويستوجب ردعه. فبدأ يسر لمن حوله من المريدين الذين التفوا به لتصوفه وورعه، بدأ يسر لهم ببعض الخواطر التي كانت تطرأ عليه. وكانت أكثر تلك الرؤى حسماً

مشاهدته للرسول ﷺ بعد الانتهاء من بناء قبة الشيخ القرشي، حيث أبلغه أنه المهدي المنتظر[1] وكان محمد أحمد يسمع قبل أن يأتيه هذا اليقين هواتف تناديه «يا مهدي الله» و «مرحباً بالمهدي». فكان يعرض عنها ويستعيذ بها ظناً أنها من فعل الشيطان.

ولنا أن نقف هنا لنستبين أمر تلك الهواتف، ورؤية الرسول ﷺ التي تحولت إلى حضرة نبوية مكتملة المشاهد[2]. فهذه بداية كرامات المهدي.

ماذا تعني هذه الكرامات التي عرف بها كل أهل الصلاح في البلاد؟ المجتمع الذي نشأ فيه محمد أحمد مشبع بالصوفية ذات التقاليد العميقة في أمر الكرامات. فليس هناك صوفي اشتهر أمره وبرز في عصره إلا وصاحب تميزه سلسلة من الكرامات وخوارق الأمور التي كانت تتخذ معياراً لقربه من الله. والكرامات هذه هي نتاج سنوات القهر والاستغلال التي استنزفت طاقات الناس وجردتها من وسائل الصراع ودفعتها إلى اللجوء إلى ما هو خارج عن مجالي رؤيتها وقدرتها وتحكمها[3]. والكرامات انعكاس لضعف الموروث الفكري والحضاري للمجتمع. فانتشرت في السنوات الأولى لدخول الإسلام وأخذت تقل كلما توسع فهم الناس بأمر دينهم. وكتاب «طبقات ود ضيف الله» يذخر بكرامات الأولياء التي تصل لدرجة إحياء الموتى والطيران في الهواء. . وساعد على انتشار الطريقة الختمية التي وفدت البلاد مؤخراً عام ١٨١٨، ما عرف عن مؤسسيها الأوائل من كرامات بعيدة الغور ذائعة الصيت. وما كان للطريقة الختمية أن تجد سبيلها وسط ذلك الفيض من الطرق الصوفية لو لم يكن لمؤسسيها كرامات تضعهم في صف من سبقهم إن لم تتفوق عليهم.

وكانت تلك الكرامات مرتبطة بشخصية صاحبها ومقدرته في القيام بأشياء خارجة عن طاقة البشر مما يعلو بمكانته وسط جمهرة «أهل الله». فهي

---

(١) جهاد، ص ٥.

(٢) مشورات، ص ١٣، وما بعدها.

(٣) بدران والخماش، ص ٤٩.

كرامات فردية. فإحياء الموتى مثلاً كرامة وهي لن تصلح من الحال شيئاً وإنما ترفع مكانة من نسبت إليه. وكلما زاد حب الناس للفقير كلما ظهرت له كرامات بالغة التعقيد. فالأمر لا يخلو من مزايدات تحفها المبالغة هي النول الذي نسج من خيال الناس تلك الكرامات. ولكل عصر كراماته، ومناخ العصر هو الذي يفرض قبولها.

ولعل خير من صور الأمر الشيخ بابكر بدري في مذكراته. فقد كان من كرامات المهدي أن اسمه ظهر في النباتات. فحكي أنه اشترى مرة بطيخة، فوجد على كل حبة منها خطوطاً تقرأ على صفحة منها «لا إله إلا الله» وعلى الجانب الآخر خط غير واضح ولكن يمكن أن تجمع كلمة محمد «وكنت أعتقد الباقي (المهدي)»[1]. فهو في وقتها كان يعتقد في صحة تلك الكرامات، ولكن عندما كتب مذكراته بعد نصف قرن أو يزيد انتابته الشكوك التي ظهرت في روايته هذه.

كانت كرامات المهدي مرتبطة بعصره، ولكن كانت كلها متصلة بالمهدية والصراع ضد الحكم التركي. فالمهدية جاءه أمرها في حضرة نبوية وهذه كرامة. واسم المهدي ظهر على لحى الأشجار وأوراقها وهي كرامة أخرى. والمهدي «مسك للترك سر السلاح» أي أبطل مفعول سلاحهم الناري. وفي معاركه كانت تأتيه آلاف من الملائكة مسومين، متأثراً هنا بقول القرآن الكريم: **﴿إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين﴾** إلى قوله: **﴿مسومين﴾**[2]. هذه كلها كرامات مرتبطة بأمر واحد، وهي كرامات تبدو أكثر قبولاً من إحياء الموتى. فلم يعرف عن المهدي كرامات خارجة عن قوانين الطبيعة بشكل خارق، ولكن عرفت عنه كرامات داخل الصراع الاجتماعي لتدعم معاركه ضد الحكم التركي. والذين ادعوا المهدية في التاريخ الإسلامي لم يشتهدوا بكرامات كتلك التي عرف بها محمد أحمد. فقد كانوا رجال دين يصارعون ظلماً اجتماعياً. أما المهدي في

---

(١) بابكر بدري، ص ٢٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٢٤، ١٢٥.

السودان فكان يصارع ظلماً اجتماعياً في مجتمع غارق في كرامات الأولياء ومعتقد فيها، ولذلك صاحب ظهوره كرامات مرتبطة بتلك الفكرة ودافعة لها.

عندما وصل محمد أحمد إلى مرحلة اليقين في أنه المهدي، بدأ يتصل بأصحابه في أبا في سرية تامة ليفضي لهم بتلك الهواتف. وكلما لقي قبولاً كلما توسع في اتصالاته السرية وقد ساعدت تلك السرية في إخفاء أمر المهدي ودعوته وهي لم تزل في مهدها. فلم تكن الإدارة التركية على علم بتلك التحركات ولم يكن في نظرها غير واحد من «دراويش الصوفية»[1]. الذين يشتهر أمرهم لمسلكهم الزاهد وسرعان ما يمتصهم النظام الإداري والسياسي السائد.

ولم يكن ذاك النفر في أبا بحاجة إلى عمل دعائي مكثف، فقد كانوا لصيقين بالشيخ مأخوذين به، فثبتوا أقدامه. فانتقل باتصالاته إلى بعض معارفه من رجال الصوفية الذين أنس فيهم ميلاً للأخذ بما يدعو له. وكانت رسائله في هذه الفترة مشوبة بالحذر والإشارات الباطنية وهي لغة يفهمها متصوفة العصر. فهو يتحدث عن «إقامة الدين» «والدخول في العهد المعلوم»[2].

ولكن هل تبقى اتصالاته حبيسة جزيرة أبا وما حولها، وهل إذا خرج بها إلى مكان آخر ستجد نفس القبول الرائع؟ هل تظل تحركاته محصورة في ذلك النفر الذي يلتف حوله، والذي لم يكن له وزن اجتماعي بعد؟ أليست الدعوة في حاجة إلى «أحد العمرين» ليعز جانبها؟ هنا برزت مدينة الأبيض فشد إليها الرحال في رحلة ثانية.

٢ ـ الرحلة الثانية إلى الابيض:

وكانت هي الخطوة الثانية في درب المهدية. ويزعم سلاطين أن

---

(١) كلمة «درويش» تعني لدى عامة السودانيين الصوفي المجذب ويبدو هذا من عدم اهتمامه بمظهره. وقد درج أعداء المهدية على تسمية أنصار المهدي «بالدراويش» تبخيساً لهم، مما اضطر المهدي لإصدار منشور ينهى فيه عن استعمال اللفظ واستبداله بالأنصار».

(٢) منشورات، ص ٤ وما بعدها.

الخليفة عبد الله هو الذي اقترح تلك الرحلة[1]. ولا نود أن نخوض في إثبات أو رفض هذه الرواية. فقد يكون عبد الله هو الذي اقترحها ووجد اقتراحه قبولاً سريعاً لدى محمد أحمد. وقد يكون محمد أحمد هو الذي رأى ضرورة الذهاب إلى الأبيض بعد نجاحه في رحلته الأولى. الأمر المهم أن قيادة الدعوة المهدية رأت ضرورة الذهاب إلى الأبيض في تلك المرحلة المبكرة من الدعوة ولعل محمد أحمد أكثر أولئك القادة حماسة للرحلة بعد نجاحه السابق. ولأن وعيه الاجتماعي أكثر نضجاً، فقد كان مدركاً لأهمية كردفان لأي حركة تخرج على النظام وتنشد مكاناً معيناً تترعرع فيه حتى يقوى أمرها. ولأنه كسب مواقع وسط الفئة القوية في الأبيض. ولا شك أن عبد الله القادم من كردفان كان له دور فعال.

خرج محمد أحمد من أبا قاصداً الأبيض، وهو يصحب جماعته وهم يلبسون «لباس الدراويش» المعتاد، الجبة المرقعة والسبحة والعكاز وإبريق الفخار[2]. ومر في طريقه بدار الجمع حيث أخوه عبد الله فبايعهم سراً على المهدية. ومن هنا بدأ دور عبد الله يصبح أكثر تأثيراً. فها هم اخوته أول من ينضم إلى الدعوة خارج وطنها الأم.

وفي الأبيض بدأ محمد أحمد نشاطاً يختلف عن سابقه، فقد جاء هذه المرة لبث الدعوة سراً. فالرحلة امتداد للمرحلة السرية في مستوى متقدم. ومن أجل الحفاظ على السرية واصل محمد أحمد نشاطه الصوفي العلني، فكان يدور في المدينة بعد منتصف الليل كسابق عادته، ومعه أصحابه في لباسهم الصوفي المتميز. والتف الناس حوله عند سماعهم خبر وصوله، «فكان يلقي على الجموع النصائح والإرشادات بترك الدنيا الفانية والإقبال على الآخرة ويبكي بعين واحدة. فأحبته الخلق محبة عظيمة ولما تمكن من محبتهم أظهر لهم أمر المهدية»[3] كما واصل علاقاته الاجتماعية السابقة، فأقام عند السيد المكي، ثم طاف على أكابر القوم من رجال الدين والجلابة.

(١) سلاطين، ص ١٣٢.
(٢) شقير، ص ١٣٢.
(٣) ميخائيل، ص ٢٧.

«وكان يذاكر ويعظ ويلقي العلوم الدينية على أهل العلم ويدخل المسألة شيء في شيء ويدخل المسألة بشديد الوعظ»[1]. فكانت مهمته هذه المرة ذات شقين: أن يواصل نشاطه الصوفي العلني، وأن يبث الدعوة الجديدة سراً. وهو ـ على حد تعبير يوسف ميخائيل ـ قد حفر الأساس في المرة الأولى، وبدأ يرمي الطوب في ذلك الأساس في المرة الثانية.

ثم أخذ محمد أحمد يأخذ البيعة سراً من الناس على ورق مكتوب يحفظونه حتى يظهر أمره. وهذه خطوة متقدمة في العمل السري. فقد أخذ العهد على من بايعوه «بعدم إفشاء السر قبل أوانه»[2] ويقول سلاطين إن الخليفة عبد الله أخبره بأن المهدي طلب ممن بايعوه على حفظ الأمر سراً حتى يستنهض بقية القبائل[3]. ويذهب يوسف ميخائيل إلى أن «جميع من أخذ البيعة حزم أمرهم وصاروا منتظرين ظهوره». وبقيت تحركاته مخفية على الحكومة، وبقي الناس يترقبون. وبدأت تأتيهم الأخبار من «الجلابة الواردين من البحر بأن هنالك درويش في أبا، وأن كافة العربان بالبحر الأبيض بايعته» لقد حافظ محمد أحمد على سرية الدعوة في هذه المرحلة، حتى أنه كان يستكتب من تجاهرهم بها. وحتى الجلابة الذين لعبوا دوراً في نشر أخباره ومؤازرته، نقلوا أخباره على أنه «درويش» صاحب صلاح، إذ لم يكونوا في حاجة ليقولوا أكثر من ذلك حتى يعرف الناس أن ذلك «الدرويش» هو صاحبهم الذي بايعوه من قبل. وكان الجلابة أكثر حرصاً على تلك السرية. فقد ذكر جيقلر عند زيارته الأبيض عام ١٨٨١ أنه اتصل بكل أصدقائه وكان من بينهم الياس باشا أم برير، وأن الياس باشا أعطاه هدية. حدث هذا في الوقت الذي كان فيه الياس على اتصال بالمهدي[4].

ومن الأبيض انتقل الركب إلى تقلي بجبال النوبة، حيث أسروا الدعوة إلى الملك أدم ام دبالو مك جبال تقلي. ويروي شقير أن الخليفة عبد الله

---

(١) ميخائيل، ص ٢٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٦.
(٣) سلاطين، ص ١٣٣.
(٤) جيقلر، ص ١٦٨.

صرح بعد انتصار الدعوة المهدية بأن الرحلة إلى الغرب وإلى تقلى بالذات لم يكن الهدف منها استطلاع الرأي فحسب، وإنما الوقوف على حالة البلاد التي تصلح للهيجان وشن الغارة بعد إشهار الدعوة[1]. ولعل الموقع الاستراتيجي لجبال النوبة، والاستقلال النسبي الذي يتمتع به سلاطينها، جعلها أكثر استعداداً للخروج على الحكم المركزي المنظم وجعلها بوتقة للتمرد على الحكومة واستقبال الخارجين على طاعتها. ولم تفت تلك الأمور على محمد أحمد، فزارها وأمن موقعه هناك بالاتصالات التي أجراها.

فالرحلة إلى الأبيض كانت لها أهميتها السياسية والاستراتيجية وقد أعطت الرجل ثقة ويقيناً ما أكثر احتياجه إليهما. فعاد إلى أبا، وهو يعلم أن الأمر خرج عن دائرة أبا الضيقة وعن دائرة المريدين الملتفين حوله.

٣ ـ إشهار الدعوة:

أصبح الآن خلف محمد أحمد نفر من المؤمنين به من الشخصيات ذات النفوذ الديني والتجاري والاجتماعي، ومن الناس الذين استكتبهم مواثيق فبدأ من فوره نشاطاً مكثفاً لإعلان الدعوة المهدية. فأعلن الأمر على المقربين إليه. فقد جاء في كتاب «جهاد في سبيل الله»: «أن الفقيه حمد الصادق أحد تلاميذ الشيخ القرشي ذهب مع الشيخ عبد الرحمن لزيارة الإمام المهدي في جزيرة أبا في رجب عام ١٢٩٨ هـ. وقد ضمهم مجلس خاص في ١٨ رجب أخبرهم فيه المهدي بأنه يود أن يكشف لهم أمراً هامًّا بعد أن يعاهدوه على كتمانه. فأخبرهم بأنه المهدي المنتظر وأنه رأى النبي ﷺ وأخبره بأنه المهدي المنتظر»[2].

وكتب في القعدة عام ١٢٩٨ هـ الموافق في أكتوبر عام ١٨٨٠ م إلى عبد الفتاح عبد الله قائلاً: «إننا كاتبنا جميع المحبين المتبعين لأوامر الدين... وأنه وردت في ذلك واردات وأسرار. وكتب إلى الشيخ محمد

---

(١) شقير، ص ٦٤٤.
(٢) جهاد، ص ٦.

الطيب البصير «بالأمر الذي داهمه من الله ورسوله». كما كتب إلى الشيخ سليمان وخاطب نفراً من الشخصيات الهامة[1].

فبدأت الوفود تزوره في أبا. كان مجيئها حذراً بادىء الأمر، ولم يكن تدفقاً كما يذهب الكردفاني الذي كان يكتب للدعاية السياسية. وكانت قبيلة دغيم أول القبائل التي لبت الدعوة. فقدمت جماعة منهم وعلى رأسهم ثلاثة من زعمائهم. وكان لوجود علي ود حلو في أبا مع المهدي منذ فترة، أثره في ذلك التأييد المبكر لقبيلة دغيم. ثم جاء وفد من كنانة وعلى رأسه أيضاً نفر من زعمائها. ثم تتابعت الوفود من الحسنات والدويحية والعمارنة وبعض الفلاتة. وكان أغلبهم «المستضعفون من القبائل وأفذاذ الناس الذين عليهم الاستكانة وعدم الجبرية»[2]. ويبدو أن تلك الوفود كانت قليلة العدد ولم تكن بالكثرة التي حاول بها الكردفاني أن يهول من أمر المهدية في تلك المرحلة المبكرة من عمرها. وقد اعترف هو فيما بعد بقلة اتباع المهدي في هذه الفترة عندما كان يتحدث عن أول مواجهة عسكرية لهم مع النظام. ويبدو أن أغلب تلك الوفود قد بايعوا المهدي وعادوا إلى ديارهم يترقبون ما يتمخض عنه أمر الدعوة الجديدة.

ثم كان إشهار الدعوة للناس. إذ قام المهدي بإرسال العديد من المنشورات لمختلف الجهات، «وإلى أحبابه في الله المؤمنين بالله وبكتابه»، الذين خاطبهم قائلاً: «من العبد المغتفر إلى الله محمد المهدي». وكان يؤكد أن المهدي واجبة طاعته على كل مسلم، من أحبه ومن كرهه. وقد أخبرني سيد الوجود ﷺ وأشار لي بمكاتبة المسلمين ودعوتهم إلى الهجرة معنا»[3].

فكان لا بد أن تقع بعض تلك المنشورات في يد الحكومة وأعوانها. ولعل الشيخ محمد شريف نور الدايم أكثر أولئك الناس إحساساً بخطر الدعوة الجديدة. فهو يعلم أن ذلك الشيخ الصوفي العنيد الذي شق عليه عصا

---

(١) منشورات، ص ٥ ـ ٧.

(٢) الكردفاني، ص ١١١.

(٣) منشورات، ص ١٩ ـ ١٢ وهذا منشور البيان وهو أقدم منشورات الدعوة، وراجع كذلك ص ٣٠٨.

الطاعة ولم يكترث لمكانته، لن يستقر على أمر بسيط. وكان يسمع عن تزايد شهرة الرجل، وتوافد الناس عليه، وانتشار أخبار تقواه وصلاحه، وهو يعلم نفوذ مثل هذا الشخص على أهل البلد. فكان إحساسه بالخطر حقيقياً أكثر من رغبة في الانتقام وغيرة منه. فأبلغ الأمر من فوره إلى الحكومة. ولكن كتمان المهدي لتحركاته السابقة والعهود السرية التي أخذها، جعلت أمره يبدو هيناً في نظر الحكومة. فهو لا يعدو أن يكون أحد «الدراويش» الذين تنتابهم خواطر في حالات الشطح الصوفي. فلم تعط تحذيرات محمد شريف وزناً، خصوصاً وهي تعلم سابق صراعاته مع الرجل. وقد عبر نائب الحكمدار جيقلر عن هذا الاستخفاف عندما ذكر أنه لم يتأثر بأخبار انتصار المهدي في أبا، إذ أن البلاد شهدت ثورات أكثر خطورة في دارفور وبحر الغزال الاستوائية. وكانت أضعفها شأناً تشكل خطراً أكبر من حركة المهدي، الذي لم يكن سوى رجل دين مشعوذ ما أكثر ما ظهر مثله في السودان ثم خبا صيتهم[1]. وحتى عندما وقعت بعض المنشورات في يد الحكمدار رؤوف لم يفعل أكثر من الكتابة إلى المهدي مستوضحاً الأمر، فربما يكون قد انتحلها بعض أعدائه ودسها عليه. ولكن محمد أحمد رد عليه بأنه المهدي المنتظر.

وعندما وصل رد المهدي أخذ الحكمدار يتحرك في حدود رؤية قاصرة في أمر الدعوة الجديدة. فقام بجمع العلماء يستوضحهم الأمر. فأشاروا بأن ما صدر عن الشيخ محمد أحمد كان في حالة غيبوبة وجذب رحماني من كثرة إمعانه في الزهد والعبادة. وتقرر إرسال وفد إلى جزيرة أبا للوقوف على الأمر وإقناع الشيخ بالعدول عن دعواه، وإذا لزم الأمر يحضر إلى الخرطوم. فلم يكن محمد أحمد في نظرهم سوى شيخ صوفي، لا يحتاج إلا إلى النصح ليستقيم أمره، أو يؤخذ إلى الخرطوم ليزجر. فلم يتصور أي منهم ذلك الصوفي القابع في أبا يستطيع مواجهة الحكومة بجندها، وحتى إن فعل فهي قادرة على القضاء عليه. ويعكس هذا التصور سوء تقدير الحكومة للموقف، وهذا شأن الأنظمة السياسية في مرحلة تدهورها وانهيارها وعجزها عن حسم

---

(١) جيقلر، ص ١٦٩ - ١٧٠.

الأمور بما يتطلبه حجمها وخطورتها. والمهدي قد حسب تلك اللحظة الحاسمة التي وصل فيها الحكم التركي إلى قاعه.

وكان تركيب الوفد الذي أرسل إلى أبا يعكس ذلك التراخي وتلك الاستهانة. فقد رأس الوفد محمد بك أبو السعود الذي كان يشغل منصب معاون الحكمدار، وله معرفة بتلك المنطقة التي سافر إليها كثيراً يمخر النيل الأبيض متاجراً. كما كانت له معرفة شخصية بأخوة محمد أحمد، الذين كون معهم صلات بعد طول مقامهم في الخرطوم. فتم اختياره لهذا العامل الشخصي. ويذهب البروفسور شبيكة إلى أنه ربما آمن بصلاح محمد أحمد واستقامة سيرته، وإن لم يصل درجة الإيمان بمهديته[1]. فلم يكن ذهابه إلى أبا يحمل أي طابع عسكري. وكان أبو السعود يرتدي قفطاناً وحزاماً من الكزمير وعباءة نعمانية من الصوف الأبيض، وهو لباس مترف، فلا غرو إذ هو من عائلة أبي السعود التي كان لها إحدى امبراطوريات الرق في الاستوائية. أما بقية الوفد فيتكون من أقارب المهدي ممن كانوا مقيمين في الخرطوم، وانضم إليهم في الفششوية مكاوي يعقوب من أقارب والدة المهدي وأحد تلاميذه.

وشرح أبو السعود مهمة الوفد قائلاً: «رأيت أن نراجع الشيخ محمد أحمد عما نسب إليه من دعوة وأحضرت معي الكبراء والأعيان من الخرطوم والفششوية من أهله ليتحد الجميع معكم في إرجاع الشيخ عما ادعاه. وإني كصديق لكم أرجو أن أوفق في مأموريتي»[2].

وكان يصحب الوفد خمسة وعشرين جندياً لحراسته، والاستعانة بهم في القبض على المهدي إذا لزم الأمر[3]. وهذا العدد من الجنود يؤكد الطابع السلمي شبه العائلي للوفد، ويؤكد جهل الحكومة بما كان يعده المهدي في الخفاء. كما أن الحكومة كانت تسعى لحل المشكلة في أضيق نطاق وبأبسط السبل لحساسية التعامل مع شخص له صفات محمد أحمد الدينية.

---

(١) شبيكة، ص ٣٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) جهاد، ص ٦ ـ ٧.

وقبل أن يصل أبو السعود إلى جزيرة أبا أرسل أمامه وفداً استطلاعياً يتكون من مأمور الكوة وقاضيها. ليقفا على الوضع ويتحسسا الموقف. فوجد الوفد الاستطلاعي المهدي معتكفاً في غاره يتعبد والناس في الجزيرة منصرفين إلى زراعتهم، وليس هناك ما يشكل خطراً على أحد، وليس هناك قوة من القبائل مرابطة لتصادمهم. فاطمأن أبو السعود واتجه إلى أبا ووصلها في ١١ رمضان عام ١٢٩٨ هـ الموافق في ٧ أغسطس عام ١٨٨١ م. وكان المهدي ما زال في خلوته خلال شهر رمضان، لا يدخل عليه أحد إلا أحمد سليمان الذي صار فيما بعد أميناً لبيت المال. وعندما وصل الوفد استقبله أحمد شرفي وطلب منهم الانتظار حتى يستعد المهدي للقائهم. وربما قصد المهدي من الإبطاء في مقابلة الوفد، أن يظهر بمظهر صاحب الشأن حتى في تلك المرحلة المبكرة من الدعوة. وكان التصرف محسوباً بدقة، وهو دليل على وضوح الأمر في ذهن الرجل.. فهو يتصرف مثل أصحاب الشأن وإن لم يدرك أبو السعود وزمرته مغزى مسلكه.

وأثناء انتظار الوفد لمقابلة المهدي، أجرى أبو السعود مقابلة مع شقيقه الأكبر وأحمد شرفي ومحمد أبو هداية وعبد الرحمن محمود وهم من أهل المهدي المشهورين في جزيرة أبا. وطلب منهم مساعدته في حمل الشيخ للعدول عن الادعاء الذي نسب إليه. وأوضح لهم أنه يهدف من لقائهم هذا أن يتعاونوا معه لمراجعة الشيخ لأنهم أقدر منه على ذلك. فطلبوا منه أن ينتظر الإجابة من المهدي نفسه، ويبدو أن الرد لم يعجبه فصاح غاضباً «أنتم تعلمون أن الحكومة قوية وقد تؤذيكم. ولصداقتي معكم تعهدت للحكمدار بأن أراجع الشيخ محمد أحمد وأحضره معي لمقابلته ليستبين منه حقيقة الأمر الذي ربما قد دسه عليه بعض أعدائه للنكاية به وأنتم تعلمون مقدار شفقتي عليكم»[1].

فكان المسعى حتى ذلك الحين أن يتم تسوية الأمر سلمياً عن طريق العلاقات العائلية والصداقة، لأن الحكومة كانت على يقين من قوتها أمام

---

(١) جهاد، ص ٩.

شيخ لا حول له ولا قوة. فقد كانت تجهل حجم الاتصالات التي قام بها المهدي والمواقع التي اكتسبها. فلم تكن دعوة أبي السعود لاصطحاب المهدي إلى الخرطوم خدعة يستدرجه بها للذهاب إلى هناك، كما ذهب البروفسور شبيكة. وإنما كانت خطوة متمشية مع السياسة السلمية. وكيف يستدرج وكيل الحكمدار شيخاً صوفياً؟ إذا كانت الحكومة مدركة لخطورته لبعثت إليه قوة تعتقله في مكانه كما فعلت بعد ذلك.

ثم جاء لقاء المهدي مع أبي السعود. وهو يمثل المرحلة التي سبقت الصدام المسلح. دخل الوفد على المهدي وهو في خلوته. فابتدره أبو السعود قائلاً بأنه مرسل من قبل الحكمدار، وأنه حسب صداقته مع الأسرة وشفقته عليه أتاه مع طائفة من أهله العقلاء من أجل مراجعته ثم طلب منه مصاحبته إلى الخرطوم لمقابلة الحكمدار ومناقشة العلماء في دعوى مهديته. فرد عليه المهدي بأنه «عبد مأمور من الله ورسوله» ولا حاجة له بالحكمدار ولا العلماء. فتدخل أبو السعود ليؤكد أن الحكمدار وهو ولي الأمر واستشهد بالآية: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[1]. فرد عليه المهدي رداً حاسماً إذ قال «أنا ولي الأمر فيكم الذي تجب طاعته على جميع الأمة المحمدية والانقياد لما جئت به من الله تعالى». وكانت الإجابة مفاجأة لأبي السعود وحتى لأقارب المهدي ومؤيديه الذين حضروا اللقاء. فهو بذلك الرد وضع نفسه فوق الحكمدار وفوق حكومته. وكان المهدي يتحدث وهو يمسك بقائمة سيف كان معه[2].

ويذهب كتاب «جهاد في سبيل الله»، إلا أن أبا السعود أصابه الرعب وخشي على نفسه من حدة المهدي ورده القاطع. ويبدو أن الكاتب قد جنح إلى نوع من المبالغة. إذ لم يعد الأمر عن مجرد دهشة أكثر منه رعباً. لأن أبا السعود واصل حديثه مع المهدي بل وجاوبه بأسلوب لا يخلو من حدة أيضاً، وربما من تهديد. فقد طلب من المهدي الرجوع عن ما هو فيه إذ لا طاقة له بحرب الحكومة، ولا الذين يقفون معه يستطيعون ذلك. فهل يمكن أن يكون

(١) سورة النساء، آية ٥٩.

(٢) جهاد، ص ١٠ والكردفاني، ص ١١٨ - ١١٩.

هذا رد الرجل وهو في حالة رعب يطلب النجاة لنفسه. ولم يقبل المهدي استخفاف أبو السعود بأصحابه فخاطبه قائلاً: «أنا أقاتلكم بهؤلاء». ثم إلى أصحابه مخاطباً: «هل أنتم راضون بالموت في سبيل الله؟» فأجابوا بنعم، فالتفت إلى أبي السعود قائلاً: «قد سمعت ما أجابوا»[1].

فخرج أبو السعود من عند المهدي وقام بمحاولة أخيرة للتأثير عليه عن طريق أهله فاتصل بأحمد شرفي وهدده بأنه شيخ القرية وأن الحكومة قوية، فإذا لم يحسم الأمر بما يرضيها فإن المسؤولية ستقع عليه. ويبدو أن موقف المهدي الأخير في المقابلة قد بعث في نفوس القوم ثباتاً، إذ لم يعبأ أحمد شرفي بذلك التهديد. فالتفت أبو السعود إلى أبي هداية قائلاً: «قد اطلعت على ما عندكم وأن الحكومة قوية وسوف ترسل إليكم قوة تضبطكم كالأغنام». فكان رد الرجل أيضاً الإعراض. وأعرض عنه أيضاً عبد الرحمن محمود. وعندها أدرك أبو السعود أن مهمته قد فشلت، فعاد أدراجه إلى الخرطوم ولم يبق إلا المواجهة المسلحة بين الحكومة والمهدي.

٤ ـ الرؤيا الثورية في فكر المهدي:

وكان سلاح المهدي البتار في صدامه مع الحكومة رؤيا ثورية تجمعت من كتاباته ومسلكه. فالوقوف على جوانبها هو الخلفية الأساسية لتبين الصدام المسلح ضد الحكم التركي. وهذه الرؤيا هي جزء من إيديولوجية المهدي. وقد حاولنا دراستها لأنها الجانب المضيء من تلك الإيديولوجية والذي له علاقة مباشرة بحديثنا. فالرؤيا أقل شمولاً من الإيديولوجية. فالإيديولوجية رؤيا للعالم وللمجتمع وحكم على الواقع من زاوية ذاتية اجتماعية طبقية[2]. وكانت تلك الرؤيا إفرازاً لظروف السودان في القرن التاسع عشر بكل طموحه وقصوره فكانت رؤيا صادقة عبرت عن واقع الحال بقدر ما سمحت لها

---

(١) الكردفاني، ص ١١٩.

(٢) تناول المفكر المصري محمد أمين العالم تعريف إيديولوجية وهو يرى أن التعريف نفسه أمر إيديولوجي. راجع مناقشته في مجلة **اليسار العربي**، العدد ٥٤، مايو عام ١٩٨٣ م.

قدرات العصر من تعبير، وأبرزت الوعي الاجتماعي بروزاً فيه بيان ولا يخلو من قصور.

والأفكار التي طرحها المهدي لم تكن أفكاراً ذات صلاحية مطلقة وقدرة على العطاء في كل زمان ومكان. ولكنها أفكار مرتبطة بواقع تاريخي معين. فرؤيتها خارج إطار ذلك الواقع يلقي عليها غموضاً كثيفاً، أو يجنح بنا لرفضها رفضاً مطلقاً. كل الأفكار عبرت في الأساس عن واقع اجتماعي معين في مرحلة تاريخية معينة، ثم أسهمت بعد ذلك في حركة التاريخ بدرجات متفاوتة حسب قوتها وضعفها. فقوة الأفكار وضعفها مرتبط بالظروف الموضوعية التي انبعثت منها. ولكنه ليس ارتباطاً مكانيكياً آلياً. فالأفكار لها استقلالها النسبي الذي قد يرقى بها إلى ذرى عالية من التشعب والتعقيد، ولكنها تبقى في جوهرها إفرازاً لذلك الواقع وخارجة من رحمه.

والرؤيا المركزية عند المهدي هي فكرة «المهدي المنتظر». وهي لم تنبثق من رأسه انبثاقاً أسطورياً، بل سبقتها فترة إعداد وتكوين في مسلكه العملي، وفترة تلمس فلسفي أسرج به في أروقة التراث ودروب الحياة.

بدأ المهدي بالدعوة إلى نبذ الدنيا فهي فانية وإلى زوال. والفكرة قديمة في الأدب الصوفي، ولكن المهدي ربطها بتكالب الناس على الأموال والوظائف، وتكالبهم على النظام التركي - المصري. فالخروج من خدمة الحكومة في نظره يفرغ المرء لخدمة الله: «فقم بكامل همتك على إخراجه (جاويش عبد النبي) من الميري ليخلص لخدمة الله»[١]. ويكثر من الدعوة للخروج عن روابط الدنيا، ويحذر من مغبة التكالب على الأموال وتصل هذه الدعوة ذروتها في المنشور المعروف «بحياة الدين الكبرى»[٢]. ويستعمل في سبيل تقريب أفكاره صوراً وتعابير قريبة إلى فهم الناس. فيصف الدنيا بأنها «عارية» أي مستلفة وليست ملكاً خاصاً. وأنها لا تساوي «جناح بعوضة، وأنها دنيا غرورة». ويكثر من الاستشهاد بالآيات والأحاديث التي تؤكد تلك الأفكار.

---

(١) منشورات، ص ١

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧ - ٦٠ وكذلك الحاشية ص ٤٧.

ولكن المهدي لا يقف عند هذا الموقف الداعي إلى نبذ الدنيا فحسب، بل ينتقل إلى موقف متقدم. فيرى أن حب المال والجاه الوظائف تحول دون المرء وربه، ودونه والحقيقة، «فقد جعل الله النفاق في قلوب الذين يحبون المال والجاه، فهم يؤمنون حرصاً على جاههم ورئاستهم». ويورد حديثاً للرسول ﷺ يقول فيه: «حب الجاه والرياسة ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل»[1]. وينتهي بهجوم شامل على الوظائف قائلاً: «فوحدوا الله في كل شيء كما بايعتم على أن لا تشركوا بالله شيئاً، فلا تروا العيش والاقتيات والعز والنفع وضدهم عند أحد ولا في الأموال والوظائف بل إن الوظائف إذا حصلت لأحد لربما أسقطته عن الله إذا كان ضعيفاً في نور الإيمان، كما أن رؤيتهما وزوالهما يقذف في قلبه أن بهما العيش والعظمة فيشرك بالله»[2]. وهكذا يتحول الأمر من تبصير بفناء الدنيا إلى هجوم على النظام التركي ـ المصري والفئات المتعاونة معه.

ويطرح المهدي الفكرة في الإطار العريض للمجتمع ومناخه العام وروحه. فالبلاد كما يراها قد عمتها البدع وتطابق عليها العلماء والعباد، ولم يبق من «الإسلام إلا اسمه ومن القرآن إلا رسمه فحصلت الغيرة وغيرة المؤمن على حرم الله أكبر من غيرته على حرمه»[3]. وكان مثل هذا التصوير هو الأقدر على إحداث الأثر في الجماهير «المحشوة بالغذاء الديني وحده» وتتنفس في جو «مشبع بالرؤى الروحية». وهي تذكر حديث الرسول بأن الإسلام سيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء. ومن هذه القاعدة انطلقت أغلب حركات التجديد في العالم الإسلامي.

ولكن دعوة المهدي إلى الزهد اصطدمت بالواقع. فقد اتخذها الناس شعاراً ومثلاً أعلى يصبون إليه في سعيهم للخروج من ظلام الواقع، أكثر مما كانت برنامجاً عملياً. ولكن ما أن أخذت بوادر الغنائم تترى منذ بدايات الثورة

---

(١) منشورات، ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) برزت مشكلة الامتناع عن تسليم الغنائم منذ أيام الثورة الأولى وهي تعكس التناقض بين النظرية والواقع. راجع مناقشتها في القدال، ص ٢٠١ ـ ٢٠٤، ٢١٢ ـ ٢١٤.

في قدير حتى بان التناقض. فالزهد الذي كان يدعو له ليصبح سلاحاً اقتحمه التلهف للاستحواذ على الغنائم. وهذا ما كان يؤرق المهدي طوال عمره[1]. فكان يكثر ويطول في نهي الناس عن التكالب على الغنائم. بل وصل به الأمر حد الانفعال الشديد حتى صاح في أنصاره بأن الذي يأخذ من غنائم بيت المال «سيجازى على ذلك بالسجن والضرب وقد هتك شرفه إن كان له شرف»[2]. فدعوة الزهد كشعار لمحاربة الحكم الفاسد تختلف عنها كبرنامج عملي وهي كمسلك شخصي يختلف عنها كمسلك عام للمجتمع. على أن الفكرة ظلت أفقاً قائماً في خلفية الحركة المهدية.

ثم انتقل المهدي من داعية إلى الزهد ونبذ الحياة، إلى التهيؤ لقبول الرسالة التي جاءه الإذن بها في سلسلة من البشائر وردت من الرسول ﷺ ليقوم بإحياء الدين. وقد ورد إليه ذلك الأمر في «حقائق غيبية وأوامر إلهية وأوامر نبوية أوحت لنا مهمات صرنا مشغولين بها. . كل ذلك تلويحات الأسرار لا تباح. . . والأوامر أخذت بالخناق». حتى جاءته المهدية في حضرة نبوية[3]. وهكذا تم الوصول إلى فكرة المهدي المنتظر محاطة بهالة من الفهم الباطني الذي يوازي علم الساعة. فالمهدي حين ولادته عرفه أهل الباطن. وظهور المهدي غير معلوم لأهل الظاهر فعلم «المهدية كعلم الساعة، والنبي ﷺ لم يوقت ولم يعين. . وقال الشيخ أحمد بن إدريس سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونها»[4]. وبهذا انتزع المهدي المبادرة من كل أهل الظاهر، وغدا الأمر باطنياً بحتاً.

ولم يشأ المهدي أن تكون دعوته منبية عن التراث الصوفي وغريبة عليه، أو قل إن التراث الصوفي كان يشكل أساساً متيناً في بناء الرجل وتكوينه. فسعى إلى التقريب بين الصوفية والمهدية، كما لم يخف التباين بينهما، أو

---

(١) منشورات، ص ٢٣٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٦، ٨، ١٤، ٢١
(٣) الحضرة النبوية مفهوم صوفي منتشر بين متصوفة السودان. وهو مجلس يحضر، الرسول ﷺ وبعض أقطاب الصوفية. ويتم فيه تبليغ الشخص الذي تأتيه الحضرة المهمة الموكلة إليه.
(٤) منشورات، ص ٢٠ ـ ٢١.

كما ذهب الدكتور أبو سليم فإن المهدية أخذت أسس الطريقة وأضافت إليها أسسها الذاتية، فأصبحت أعلى من الطرق وأوسع منها[1]. فيقول المهدي في هذا الصدد «الطريقة فيها الذل والانكسار وقلة الطعام وقلة الشراب والصبر وزيارة الأولياء». والمهدية «أيضاً فيها ستة: الحرب والحزم والعزم والتوكل والاعتماد على الله واتفاق القول»[2]. فهو يرى في الصوفية جانبها الزاهد، ويرى في المهدية جانبها العملي القتالي. أما التشابه بينهما فهو سطحي في تطابق عدد الشروط في كليهما ستة لكل واحدة. وعندما يحدد شروط المهدية يذهب إلى صيغ شاملة معممة، وكان مثل هذا التعميم ضرورياً للدعوة حتى لا ينهض جدار بين المهدية والمؤسسات الدينية الأخرى.

وبعد أن وضح المهدي عالم المهدية، وهو عالم فيه بريق وجذب، دعا الناس للانتقال إليه والخروج من عالم «التركية» المليء بالمظالم، على أن دعوة المهدي لم تكن من أجل الخروج السلبي من ذلك العالم ونبذه والابتعاد عنه إلى عالم فاضل سيأتي، بل خروجاً من أجل تغيير هذا العالم وإصلاحه. فدعا إلى الانفصال الجسدي عنه واللحاق به. وكان ذلك الخروج يعبر عن أقصى درجات الرفض. وفكرة الخروج سواء كانت «مصادمة المغارة» أو لحاق المريد بشيخه لها جذورها في التراث الصوفي، ولكن دعوة المهدي كانت من أجل تحويلها من موقف سلبي إلى معركة من أجل القضاء على الظلم الذي يعاني منه الناس. والهروب من الحكم التركي ـ المصري ممارسة عرفها أهل السودان منذ مجيء ذلك الحكم. ولكن دعوة المهدي حولتها من الهروب خوفاً وفزعاً إلى هروب من أجل تغيير الواقع. فكانت تلك الدعوة، هي الوسيلة التي يستطيع بها تكوين جيش من المقاتلين الخلص والكوادر الطليعية. فلا غرو إذا غدت من الأفكار المركزية في دعوته.

وتترى الدعوة إلى اللحاق به كثيراً في كتاباته. ففي رسائله الأولى (يونيو عام ١٨٨٠) يطلب ممن خاطبهم الحضور إليه للدخول في «العهد

(١) منشورات ص ٢٠ ـ ٢١، الحاشية ص ١٥

(٢) المصدر السابق، الحاشية ص ١٥.

المعلوم». ثم يمضي ليؤكد أن من فر بدينه من أرض إلى أرض استوجب الجنة، وأن من ترك في سبيل ذلك «شيئاً عوضه الله خيراً منه». ويشهد بموقف الصحابة عندما خرجوا من أمور الدنيا والتحقوا بالرسول ﷺ. ويكتب إلى أحبائه طالباً إخلاء «أيديهم من جميع الأشغال التي تحت أيديهم». ويناديهم بضرورة تشجيع الأهل إلى الهجرة إلينا. . ولازم تزهد المحبين في الأوطان والأموال. ويكرر الدعوة إلى اللحاق به إلى «مكان يكون فيه قوام الدين»[1] وهكذا تجمع حوله عدد من الشخصيات ذات النفوذ الاجتماعي، وأعداد من الناس الذين وجدوا فرصتهم للخلاص من الظلم. فهم في نظر الحكومة «البقارة الجهلاء والأعراب»، ولكن المهدي كان فخوراً بهم لأن «الملوك والأغنياء وأهل الترف لا يتبعون الأنبياء»[2].

وبدعوة المهدي للهجرة إليه تحددت أبعاد عالمين: عالم المهدية وعالم التركية. فما هو الحد الفاصل بينهما؟ هنا برز معلم ثوري هام في رؤيته. فقد نادى بأن كل من هو معه فهو مسلم، ومن هو خارج دعوته فهو كافر. فقد أخبره الرسول ﷺ بأن الذي لا يصدق بالمهدية فقد كفر. بل إن الرسول كرر هذا القول ثلاث مرات، وأكد بأن طاعة المهدي واجبة، وكل من كذب بالمهدية فله إثمه وإثم من اتبعه. وينتهي إلى القول بأن الرسول أخبره وأخبر جميع أهل الكشف بأن «من كذب في مهديتنا وأنكر وخالف فهو كافر ودمه هدر وماله غنيمة فحاربناهم لأجل ذلك وقتلناهم»[3] والمهدي بهذا التحديد طرح أمراً خارج الحدود المعلومة في الإسلام. فالإيمان والكفر أمرهما معلوم، وليس من بينهما الإيمان بالمهدية. ولكن هذا التحديد هو الذي وضح للناس الأفق الذي تبلور فيه وعيهم الاجتماعي وبأسلوب مبسط وفي شعار حاسم، وهو ديدن الثورات الحاسمة.

على أن تكفير المنكرين بالمهدية دعوة ذات حدين فهي تتسق ومحاربة الحكم الأجنبي والإنكليز الذين يقفون من خلفه، وتساعد على بلورة الوعي

---

(١) مشورات، ص ٤، ٧ ـ ١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٤، ٢٠، ٢٤، ٣١١.

الاجتماعي، وجمع أشتات القبائل المتنافرة تحت مظلة واحدة ينظرون من تحتها معاً إلى مساوئ الحكم التركي ـ المصري متحدين دون تنافر في الأهداف والمرامي. وهي شعار محدد بسيط تبتدعه الثورات وتحتاج إليه وهي تمضي في طريقها قدماً. ففيها وجد الناس تحديداً قاطعاً لأعدائهم. ولكن بعد القضاء على الحكم الأجنبي وبروز الدولة المهدية غدت تلك الدعوة عاملاً معرقلاً في علاقة النظام المهدوي مع الفئات المختلفة داخل البلاد وخارجها. فقد أطلقت يد الفئة الحاكمة ضد خصومها، وبلا حدود أحياناً. كما كانت من أسباب الصراع مع جيران السودان.

إن تكفير المنكرين للمهدية كان عاملاً مساعداً في محاربة الحكم الأجنبي، ولكن خارج إطار الدعوة للتحرر الوطني أصبحت عاملاً معرقلاً لمسار الدولة. فالمهدي لم يطرح الفكرة طرحاً مطلقاً، وإنما ربطها بفئات معينة، ولكن الفكرة خطرة. وإطلاقها من عقالها لا يقف بها عند حد معلوم، بل تنال القريب والبعيد. وهي تمنح من يدعيها سلطات لا محدودة. وقد أشهرت عبر التاريخ الإسلامي في وجه المعارضين وأدت للقضاء عليهم دون حرج. فالدعوة المهدية لتكفير الأتراك كانت البرنامج السياسي الوحيد المتاح لتوحيد أهل السودان ضد الحكم الأجنبي. ولكنها لا تصبح مرشداً للمجتمع دون سلوك دروب وعرة. وهذا هو مأزق المهدية الكبير.

لقد برز الاتجاه المتقدم لهذه الفكرة في تحديدها لأعداء المهدية في مجموعتين: الأتراك والعلماء أما تكفير الترك، فقد ربطه المهدي بنظام الضرائب الجائر والظلم الذي مارسوه. فهو يخاطب الناس قائلاً: «إن الأتراك كانوا يسجنون أولادكم ويقتلون النفس التي حرمها الله بغير حق وكل ذلك لأجل الجزية التي لم يأمر بها الله ولا رسوله»[1]. يقول أيضاً: «إن أمراء مصر وعساكرهم وجميع أتباعهم محاربون لأخذ أموال المسلمين منهم كرهاً فيجوز قتلهم.. والنبي ﷺ أمرنا صريحاً بقتال الترك وأخبرنا بأنهم كفار لمخالفتهم لأمر الرسول لأتباعنا»[2] إنهم الكفار الذين حجبوا عن الدين واستكبروا على

---

(١) راجع النص في «الصراع بين المهدي والعلماء»، ص ٤٣.

(٢) منشورات، ص ٣٨١ ـ ٣١٢.

المؤمنين الخارجين عن عز الجاه السافهين جميع الأموال طلباً لما عند الله إنما حملهم على ذلك ظنهم أن السراب هياب وأن الجيفة وظيفة»[1]. وقد وضح يوسف ميخائيل استجابة قبائل كردفان الفورية لدعوة المهدي، فامتنعوا عن دفع الضرائب وقاموا بقتل الترك». وهكذا أصبح العداء للحكام ليس من مواقع دنيوية قبلية أو تجارية أو سياسية وإنما هم «أعداء الله اللئام» وقتلهم واجب، يستوي في ذلك من كان في الشرق أو الغرب، كان تاجراً أو مزارعاً، أو رعوياً.

واتخذ المهدي موقفاً واضحاً من العلماء. فهم السند الديني للنظام ويقومون بتخريب دعوته من ذلك الموقع: فالعلماء «ينكرون كثيراً من أمور المهدية لأنه ليس من معتقدهم الذي يظنونه ولأنه يخالف مذاهبهم»[2] فالمهدي هنا يرتكز على أمر الباطن. إذ المهدية أمرها باطن لا يصل إلى معرفته العلماء من أهل الظاهر. فالأمر كله بإرادة الله، «والأديان لا تنفع المنكر الجاحد وإظهارها إنما يكون بإرادة الله تعالى لا بتمني العباد». والعلماء زمانهم ولى «ولكل زمان رجال». وهكذا جرد العلماء من أسلحتهم التي يستخدمونها ضده. ثم شن عليهم هجوماً عنيفاً مستعيناً بالقدرة الإلّهية التي كلفته القيام بأمر المهدية. فيقول «العلماء يستهزئون بنا والخشية أيضاً من الترك، فيقول ﷺ والله والله إن قوي يقينكم وإن أشرتم بأدنى قشة تنقضي حاجتكم». وحذر الترك من الاستماع لأقوال العلماء: «فلا تغرنكم أقوال علمائكم»[3].

وينتهي المهدي بهجوم عنيف على العلماء يصل فيه الأسلوب درجة رفيعة من الأداء:

يا علماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون
وتدرسون ما لا تفعلون فما سوء ما تحكمون

---

(١) مشورات، ص ٢٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٣١٥، ٣١٨.

تتوبون بالقول والأماني وتعملون بالهوى
ما يغني عنكم أن تتقوا وجلودكم وقلوبكم
دنسة. . . يا علماء السوء كيف يدرك
الآخرة من لا تنقضي من الدنيا شهوته
ولا تنقطع عنها رغبته بحق أقول لكم
أفسدتم آخرتكم بصلاح دنياكم. . . ويلكم
حين تصفون الطريق للمدجلين وتقيمون
من محلات المتحيرين كأنكم تدعون أهل
الدنيا ليتركوها لكم. . . مهلاً مهلاً
يا عبيد الدنيا لا كعبيد أتقياء ولا
كأحرار كرام. توشك الدنيا أن تعلقكم
من أصولكم وتكبكم على مناخركم ثم
تأخذ خطاياكم بنواصيكم ثم تدفعكم إلى
الملك الديان حفاة عراة فيجزيكم
بسوء أعمالكم.

فالمهدي الذي عايش العلماء ودرس على أيديهم بل وصل بعلمهم إلى درجتهم أو كاد، يهاجمهم من موقع العارف بالشيء وباطنه.

فكان إعلان الجهاد هو الذروة المنطقية لتلك الرؤية الثورية. والجهاد من أعلى درجات العمل الثوري. وكان من الطبيعي أن يكون ذلك الجهاد مرتبطاً برؤية دينية. فهو جهاد ضد الكفار أعداء الله. فأصدر المهدي العديد من المنشورات التي تحث على الجهاد وهي تمثل قمة عمله الدعائي. لذلك جاءت متعددة مطولة ومفصلة، وكان أسلوبها مبسطاً، فقد كتب البروفسور عبد الله الطيب معلقاً عليه «وكان المهدي، يؤثر أن يخرج حديثه بالعامية ليكون أقرب إلى أذهان العامة إلا أنه أدخل في أسلوبه النثر دفقاً وتدفقاً جديداً دعاه إليه حماسه وما كان يحتاج إليه من مقارعة الحجة بالحجة»[1]. فهو

---

(١) عبد الله الطيب.

يكتب على سبيل المثال مخاطباً أنصاره «على أن الكفرة يقاتلون فيموتون ويجرحون وليس من رجاء عبد الله تعالى، فكيف لا يرضى المؤمن الطالب ما عند الله تعالى». والجهاد الذي يدعو له مؤيد من عند الله تأييداً مادياً، فحيث ما يكون المهدي مجاهداً يكون معه الرسول وصحبه وجنود الله. وقد وعده الرسول بأن يكون معه «نحو عشرين ألفاً»، وأن أصحاب المهدي «في تقويم الدين مائتين وأربعين ألفاً وستين ألفاً من الأولياء».

فأخذ الناس يستجيبون للمهدي. بدأت استجابتهم بدائرة ضيقة، ثم أخذت تتسع ويقينهم يتعمق. ووصل هذا اليقين درجة كان الناس على استعداد لتقديم أرواحهم رخيصة. فقد روى يوسف ميخائيل أنه شاهد الأنصار يرمون بأنفسهم في النيل أمام التماسيح وهم يصيحون «في شأن الله» والتماسيح تلتهمهم دون أن يكترثوا، حتى تدخل المهدي ومنعهم بحزم. ثم استمرت دائرة أنصاره في الاتساع مع تتابع انتصاراته، حتى غدا لديه جيش قوامه عدة آلاف سار بهم من نصر إلى نصر حتى قضى على الحكم التركي ـ المصري.

إن الدعوة التي جاء بها المهدي ردت الاعتبار إلى التراث الصوفي فحولته إلى أداة للثورة. والبلاد التي كانت حبلى بالتغيير جمعت طاقتها في دعوة المهدي المنتظر. وفكرة المهدي المنتظر التي كانت تتردد هنا وهناك، ويقول بها هذا وذاك، وجدت في شخصية محمد أحمد تجسيدها البشري. فما هي أهم معالم شخصيته؟.

٥ ـ شخصية محمد أحمد المهدي:

لعبت شخصية المهدي دوراً هاماً في نشاطه سواء كان داعية صوفياً أو مهدياً. فالأمر كله يقوم على ثقل الشخصية وحجمها. فهنا ضرورة لرسم الخطوط العريضة لشخصيته والتي ازدادت معالمها حدة مع التطورات اللاحقة. وكنا قد وقفنا آنفاً على بعض الجوانب من مسلكه. الصوفي الذي أفرده بين رعيل الصوفية كزاهد زائع الصيت. كما وقفنا على بعض خصاله:

شجاعته في الرأي، عناده، تصميمه واندفاعه. وسنحاول هنا أن نقف على جوانب أخرى من شخصيته بعد أن تبلورت أو كادت وهو يعلو الثلاثين من العمر.

لدينا صورة مجسدة عن صفات محمد أحمد قدمها عدد من معاصريه ولكن الصورة التي رسمها الكردفاني أكثر تفصيلاً. على أن الكردفاني كان يصف المهدي وعينه على صفات الرسول ﷺ. فهو يقتفي مأثور القول بأن المهدي يشابه الرسول في الخلق لا في الخلق[1]. وإذا استبعدنا المبالغات التي ترد هنا وهناك، فإننا نجد أنفسنا أمام إنسان له صورة جذابة وصفات جسدية متميزة، وهي أشياء لها وزنها في مجتمع تأسره الصفات الجسدية المتميزة.

وحتى أولئك الذين ناصبوا المهدي والمهدية العداء ما استطاعوا أن يخفوا إعجابهم بمظهره الأخاذ وشخصيته النافذة. فها هو القس اهرولدر النمساوي الذي ظل حبيس الدولة المهدية عقداً من الزمان يكتب عن المهدي قائلاً: «وكان مظهره الخارجي قوي الجاذبية. فقد كان رجلاً قوي البنية، سحنته تميل إلى السواد. وكان وجهه يحمل دوماً ابتسامة عذبة. أما أسلوبه في الحوار فقد أصبح بالممارسة سلساً وحلواً»[2]. وذاك سلاطين يتحدث عن «طبيعته الحادة، وذكائه وحماسه الديني»[3]. أما ونجت فيقول عن مقدراته الخطابية «إن الرجال كانوا يبكون ويضربون صدورهم عند سماع كلماته المؤثرة وحتى رفاقه من الصوفية لم يخفوا إعجابهم به». ويضيف قائلا بأن شكله ليس فيه ما يثير إلا عندما يبدأ في الوعظ، وعندها يدرك المرء حقاً

---

(١) الكردفاني.

(٢) يقول النص بالإنكليزية: His autward appearance was strongly facinating. He was a man of strong constitution, very dark complextions, and his face always wore a pleasant smile.. His mode of cenversation had by training become exeptianally pleasant and sweat.

(٣) ويضيف سلاطين، ص ١٢٣، His unassuming nature, inteligence and religious zeal.

القوة الكامنة فيه، والتي كانت تدفع بالناس لطاعته، فقد كان يحرك مشاعرهم بكلمات صادقة سريعة[1]. ويضيف معاصر آخر هو يوسف ميخائيل بأن محمد كان «جميل الصورة حلو اللسان فصيح الكلام له جاذبية في الناس».

فهناك إجماع على صفات الرجل المتميزة. فنحن أمام شخص له قوة «كارزمية»، أي جاذبية الشخصية التي تصل إلى الجماهير وتشدها وتؤثر فيها، دون أن تكون هناك علاقة وثيقة بين ما يقوله الشخص أو الزعيم وما تتلقاه الجماهير من تلك الأفكار، ولكن ذلك الزعيم يستطيع أن يسحرها ويأسرها ويحرك مشاعرها. وكانت تلك القوة الكارزمية رصيداً كبيراً لمحمد أحمد الصوفي ورصيداً أكبر لمحمد أحمد المهدي. ويضيف أحد الباحثين بأن العلاقة بين الزعيم الديني وأتباعه أمر «يصعب تصويره، فالولاء الصوفي للإمام أو الشيخ يصعب تحديد حجمه ومغزاه كتابة مهما استطالت الأسطر ومهما استعارت كل المترادفات البلاغية ويصبح الأمر أكثر تعقيداً عندما يختلط خضوع المريد بشيخه، والتزامه قسم البيعة، بالطاعة الصماء، والتي تهدد الناكص عنها بالخروج ليس فقط من ثياب عضو الجماعة ـ بل ومن ثياب المسلم أيضاً. عندها يجتمع الوجد والحب والخضوع المطلق والثقة الكاملة لتختلط بالعمل السياسي المليء بالتقلبات والمناورات[2].

فإذا أضفنا إلى هذه الصفات مثابرة الرجل وحمل نفسه على الجادة، فإننا نجد أنفسنا أمام شخصية ليست كبقية متصوفة العصر، وإنما أمام صوفي مؤهل للقيادة ولارتياد المهام الكبيرة. ولم يتمالك ونجت، أحد أعداء المهدية الألداء من أن يصيح في إعجاب قائلاً: «لا شك أن هذا الرجل كان له أقوى جنان وأصفى رؤية على امتداد المليون ميل مربع التي أصبح فيها صاحب الشأن بلا منازع»[3].

---

(١) ونجت، ص ١٣.

(٢) رفعت السعيد، حسن البنا: متى، كيف ولماذا؟ القاهرة، عام ١٩٧٧ م، ص ٨.

(٣) راجع: عصمت زلفو، كرري: تحليل عسكري لمعركة أم درمان، الخرطوم، ص ١٩٧٣ م، ص ٤٤ الحاشية.

الفصل الرابع

الثورة الشعبية المسلحة

أصبح الغار تاج ملك وأضحت مفـرعـات الفـراء عـرش أميـر
واليـد الطهـر خضّبتها دماء من جـريح مجنـدل أو أسيـر

ونسميها ثورة شعبية مسلحة لأنها كانت هي كذلك. فالذين قاموا بأمرها هم مجموعات القبائل التي نهضت في أنحاء البلاد لمصادمة الحكم الأجنبي. ثاروا في الأبيض والقضارف وبربر، وهبوا في قرى الجزيرة، وحملوا عصيهم وسيوفهم فوق هضاب البحر الأحمر. وخرجوا في مجموعات صغيرة تحاصر الحاميات المعزولة، ووقفوا في صفوف منتظمة تقاتل جيوشاً منتظمة. تسللوا في الفجر، وتسربوا في جنح الليل، وساروا في الضحى. وقاد المهدي تلك الثورة باقتدار، وتجلى فيها استغلاله لقدرات القبائل القتالية، وللظروف الجغرافية، وللمناخ النفسي. وسارت الثورة المسلحة في ثلاثة اتجاهات: الأولى عندما كان المهدي وصحبه يدافعون عن أنفسهم ضد الحملات العسكرية التي ساقتها ضدهم الحكومة فقدموا أصلب دفاع. والثانية عندما انتقل المهدي إلى الهجوم فقاد جيوشه واستولى على أهم مدينتين هما الأبيض والخرطوم، فكان هجوماً جزئياً. والثالث عندما استنفر القبائل لتثور ضد الحاميات الحكومية دون أن يتكبد عناء الوصول لتلك الحاميات، فكاتب هذا وذاك من قيادات المجتمع، فوصلت الثورة قمة شعبيتها. وهذا الفصل محاولة لعرض قدرات المهدي القتالية دون الولوج إلى

التفاصيل العسكرية التي خاض في أمرها من هم أقدر على معالجتها، وتصدت لها كتب التاريخ قديمها وحديثها.

١ ـ الصدام المسلح في أبا ١٢/٨/١٨٨١ م = ١٦ رمضان ١٢٩٨ هـ:

كانت وقفة ذلك النفر في أبا فجر ذلك اليوم، والصدام المسلح الذي خاضوه، كان ذاك أهم معارك المهدية العسكرية كلها، رغم أن الحجم العسكري لذلك الصدام كان محدوداً إذ اشتركت فيه من الجانبين مجموعات صغيرة. ولكن كان ذلك الصدام حداً فاصلاً، فإما أن تنتصر تلك الكوكبة من الرجال وينفتح أمامها باب التاريخ فيلجوا إلى ساحته، أو ينهزموا «ويكنسهم التاريخ في ترابه» وتصبح تلك الوقفة حدثاً عابراً من أحداث الحياة وليس انطلاقة لثورة. فعندما حمل المهدي أصحابه على قلتهم وضعف سلاحهم لم يكن أمامهم إلا النصر أو الموت، ليس هناك خيار ثالث. وتكمن أهمية ذلك الصدام في أنه أخرج الدعوة المهدية من طور المنشورات والمخاطبة السلمية إلى العمل العسكري، وانتقل بالدعوة المهدية إلى رفض النظام القائم والتعبير على ذلك الرفض بالعنف، وتحمل تبعات ذلك العنف الرافض. فالمعارك القادمة كانت امتداداً لذلك الموقف وتأكيداً له على مدى أوسع وحجم أكبر. وفي تلك الوقفة في أبا برز المهدي قائداً للثورة وقبل الناس قيادته، وجاءت الأحداث اللاحقة لتؤكد تلك الزعامة وتضفي عليها أبعاداً جديدة. لقد أبرزت تلك الوقفة قدرات المهدي التنظيمية والعسكرية، وهي قدرات صقلتها الأحداث اللاحقة، ولكن أصالتها انجلت في فجر ذلك اليوم. من كل هذا اكتسب ذلك الصدام حجمه كأهم أحداث المهدية العسكرية. فكيف تطور[1]؟.

---

(١) تناول أخبار هذه المعركة العديد من كتب التاريخ أهمها:

الكردفاني، ص ١١٥ ـ ١٣٧.
شقير، ص ٦٥٣ ـ ٦٥٤.
جهاد، ص ١٢ ـ ١٧.
شبيكة، ص ٣٩ ـ ٤٤.

قامت الحكومة بإعداد حملة قوامها «بلوكين» تعدادها بين ٦٥٠ و٨٥٠ جندياً ومعهم مدفعين. وكان على رأس كل «بلك» ضابط برتبة صاغ. وأوكلت قيادتها لأبي السعود. وحملتهم المركب إلى جزيرة أبا. فشاهد المركب جماعة من أقرباء المهدي كانوا يعملون بصناعة المراكب في الفاششوية. فأبلغوه أمر الحملة. وكان المهدي قد جمع أصحابه من قبل وأكد لهم أن الحكومة سترسل لهم من يحاربهم. فطلب من الذين يخشون على عوائلهم وأموالهم أن ينصرفوا، فإذا تم النصر عادوا ثانية، وإذا هزم بقوا مع أهلهم ومالهم ولا جناح عليهم. ورغم بساطة هذا القول فإن مغزاه كان كبيراً. فهو لم يخدع من معه وادعى لهم بأن النصر مؤكد، بل أوضح لهم أن الأمر فيه مخاطرة فأراد من الذين يقفون معه أن تكون وقفتهم صلبة، لا تشدهم إلى الحياة أمور تقعد بهم عن الجسارة التي هي من مقومات النصر. كما كان مرناً مع أولئك الذين يريدون الانفصال عنه في تلك المرحلة المبكرة. وجاء رد الفعل من جماعته حاسماً. فما أن انتهى المهدي من حديثه حتى صاح أغلب من كان معه «يا سيدنا نحن بايعناك على الموت ورضينا بذلك... ونحن معك حيثما توجهنا... يا خليفة رسول الله» وكان لذلك التصميم آثار بعيدة المدى. فقد أكد ثبات القوم، وشد من عزم من كان متردداً، وأضاء نفس المهدي بوهج الجماهير.

فأرسل المهدي يستنفر القبائل المجاورة من دغيم وحسنات. فتجمع حوله نحو من ٣٥٠ رجلاً ليس لهم من سلاح سوى قليل من الرماح والسيوف والعصي. فطلب المهدي من أصحابه أن يحملوا أي آلة ليقاتلوا بها سواء كانت حجراً أو حطباً أو حتى «قشة من الخلوة». وأشار عليه بعض أصحابه بالخروج من جزيرة أبا وعبور النيل إلى الضفة الغربية وملاقاة الحملة هناك. ولكنه رأى أن يبقى مكانه يواجه الحملة داخل الجزيرة، واستشهد بالآية: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا﴾**[1]. وقد برهنت الأحداث اللاحقة على صحة قراره.

وبعد صلاة العشاء طلب المهدي من أصحابه أن يرجعوا إلى منازلهم

---

(١) سورة الأنفال، آية ٤٥.

ويعودوا آخر الليل لصلاة التراويح. ولعله أراد بذلك ألا يصاب القوم بالتوتر من جراء الانتظار والترقب. وحين فراغه من التراويح أحضر راياته الخمس، وكانت أربع رايات منها تحمل أسماء كبار الأولياء وهم: الجيلاني والرفاعي والدسوقي والبدوي، فقام المهدي وكتب على الخامسة «محمد المهدي خليفة رسول الله». ثم قسم جماعته إلى عشر مجموعات جعل على رأس كل مجموعة مقدماً ووزعهم على الرايات الخمس. وبعد الفراغ من هذه الإجراءات التنظيمية أخذ سيفه من المسجد ودخل منزله ليعتكف. ولكنه سرعان ما عاد ليخبر صحبه أن «الترك» حضروا بالوابور. فكان يريد أن يخبرهم أن تحرك الأعداء يأتيه من هواتف غيبية.

ثم خرج المهدي بجيشه من مكان سكن النساء والأطفال وعسكر بالجبهة الشرقية للجزيرة، وأعد جيشه للقتال. فجعل قبيلة الحسنات في أقصى الشمال، ويليها دغيم وبجانبها جماعة مهلة ولد محمد، وخلفهم سكان الجزيرة الذين لازموه وأهل بيته، واتخذ هو موقفاً خلف راية الشيخ الأمين. ثم أجلس جماعته على الأرض ليحكم إخفاءهم وطلب منهم عدم المبادرة بضرب العدو، أما إذا بادرهم فليهجموا عليهم ويقولوا «اللهم أنت ربنا وربهم، نواصينا ونواصيهم بيدك، وإنما تقتلهم أنت». وقد حرص المهدي مستقبلاً على ترداد هذا الدعاء قبل كل معركة. وبذل المهدي مجهوداً كبيراً لتطمين أصحابه وبث الثبات في نفوسهم، وهم يتأهبون لأول لقاء لهم ضد نظام بعث كثيراً من الخوف في نفوس الناس. وكان لخروج القوم من صلاة التراويح لتوهم، والإكثار من ترديد الدعاء أثره النفسي في ذلك اللقاء الأول.

لقد كانت تلك الساعات من أهم اللحظات في عمر الثورة المهدية فإذا لم يتجمع فيها شعور قوي بالثبات والفدائية لانخذل القوم. فهم في حاجة لذلك الشعور لكسر جدار الرهبة. ولعل المهدي كان مدركاً لأهمية تلك اللحظة، فاستعان عليها بالتكاتف الأسري والترابط القبلي والإحساس الديني العميق. ما الذي ربط القوم في تلك اللحظة غير هذه الخيوط القوية. فاستهانوا بأمر الموت.

من أين استمد المهدي مقدرته العسكرية تلك؟ يشير عصمت زلفو إلى مصدرين فيرى «أن أحد المصادر الرئيسية التي أسهمت في نمو مقدرة المهدي العسكرية، هي دراسته للتاريخ العسكري الإسلامي. فسيرة الدعوة الإسلامية في أيامها الأولى، كانت عبارة عن سرد لتاريخ عسكري مجيد وحافل. والقارئ لقصة الإسلام الأولى يقرأ أيضاً، شاء أم لم يشأ، تاريخاً عسكرياً». أما المصدر التالي فقد استمده من «الخلاوى والطرق الصوفية. ففي ذلك الحين كان مريدو الطرق الصوفية يتجمعون في المولد والمناسبات الدينية في مواكب شبيهة بالعرض العسكري، يقسم فيها الحواريون والمريدون إلى رايات ومقدمين وتتقدمهم الطبول والأناشيد والأدعية والتكبير»[1].

وفي فجر الجمعة ١٦ رمضان عام ١٢٩٨ هـ الموافق في ١٢ من أغسطس عام ١٨٨١ م وصلت الباخرة. التي كانت تقل الحملة فخرج منها العسكر وتوجهوا للقرية. وهناك روايتان عن الأسلوب الذي خرج به الجنود وساروا في أرض جزيرة أبا الموحلة من مياه الأمطار التي هطلت ليلاً. أما إسماعيل الكردفاني فيقول إن الجنود «خرجوا من الوابور وترتبوا على حسب قوانينهم الحربية ومشكلين قلعتهم بأوضاع هندسية مترتبين صفوفاً على قواعدهم العسكرية. ولكن شقير يذهب إلى أن العساكر خرجوا «وساروا نحو الحلة على غير انتظام فإنه عند وصول أولهم إلى قرب الحلة كان آخرهم لم يزل بالباخرة». ويعزى سبب هذا الاختلال للخلاف الذي وقع بين القائدين، فأخذ كل واحد منهما يصدر الأوامر بطريقة مختلفة «فاختل نظامهم». ويضيف الكولونيل استويرت إلى أن الخلاف كان أيضاً حول توقيت الهجوم هل يكون صبحاً أم تتم مباغتة المهدي ليلاً[2]. ونتيجة لهذا الخلاف قام أحد القواد بالتقدم وبقي الآخر في الباخرة.

---

(١) زلفو، كرري، ص ٤٦ - ٤٨.

(٢) الكولونيل جون استيورت (١٨٤٥ - ١٨٨٤) ضابط بريطاني أرسل للسودان عام ١٨٨٤ ليكتب تقريراً عن الأوضاع بعد اندلاع الثورة المهدية. فكتب تقريره الذي عرف باسمه عام ١٨٨٣. وعاد ثانية إلى الخرطوم بصحبة غردون وقتل في أبي حمد عندما كان في طريقه لمصر موفداً من غردون.

فنحن أمام روايتين تختلفان اختلافاً بيناً. الأولى تريد أن تقول إن جند الحكومة كانوا في غاية الانتظام وأن انتصار المهدي عليهم ليس بسبب الفوضى التي دبت في صفوفهم. أما شقير والمؤرخين الذين تبعوه في غفلة من أمرهم ودون تمحيص لروايته فيرون أن انتصار المهدي يعود للخلل في صفوف الحملة وعدم تقيدها بالنظم العسكرية. وهم بهذا الزعم يجردون المهدي من أي قدرة تنظيمية وعسكرية أهلته لذلك النصر.

وفي بحثنا عن صحة الروايتين فإننا لا نبحث عن نظام الحملة أو انعدامه. فسواء كانت منتظمة أو غير منتظمة فإن التدابير التي اتخذها المهدي لملاقاتها كانت كفيلة بالقضاء عليها. أما انتظامها أو عدمه فإن أثره كان سيكون في زمن المعركة وفي عدد الضحايا من الجانبين. لقد رتب المهدي جماعته ونظمهم وبث فيهم روحاً فدائية عالية، واستغل ظروف الجزيرة في فصل هطول الأمطار، واستغل الليلة المقمرة فكان في وضع يرى فيه تحرك عدوه دون أن يراه، وفوق كل هذا استعمل عنصر المفاجأة والمباغتة الذي شل فعالية الحملة تماماً. كما أن جند الحكومة كانوا يسيرون في أرض يجهلون طبيعتها. فعندما شاهد بعضهم رايات المهدي من البعد ظنوها رايات كالتي يضعها الناس على القبور فهم كانوا يجهلون أيضاً تحركات جماعة المهدي. والمهدي كان يحارب لينتصر. أما أولئك الجند فكانوا يؤدون واجباً عسكرياً مثل كثير من الواجبات التي قاموا بها من قبل. فسواء كانت الحملة تسير في مربع عسكري منتظم أو كانت تتخبط في دروب القرية بلا هدي، فإن المهدي وصحبه كانوا سيقضون عليها. فالروايتان جنحتا في تبرير انتصار المهدي إلى الأسباب الذاتية وأهملت الظرف الموضوعي الحاسم.

فكيف دارت المعركة؟ سار الجند متجهين إلى القرية، وعندما اقتربوا من المهدي وجماعته الذين كانوا يختبئون، لم يتبينوهم إلا بعد أن كادوا يلتحمون بهم. وكان المهدي قد نبه أصحابه بألا يتركوا العدو يمتلك ميمنتهم. فتحرك محمد شقيق المهدي الأكبر لينفذ هذا الأمر فشاهده جند الحكومة، وعندها صاح أحد القواد في جنوده ليستعدوا للقتال، فأعدوا سلاحهم وضرب البوري نوبة «عطش» إيذاناً بالضرب وابتدروا أصحاب

المهدي بالقتال. عند ذلك كبر الأنصار تكبيرة واحدة وهجموا على الجند والتحموا بهم، وصاروا أكثر تفوقاً عليهم لبراعتهم في القتال بالسلاح الأبيض والعصي وساعدهم على ذلك أن المكان كان موحلاً من الأمطار. ولا ننسى العامل النفسي، وأن الذي يقاتل وهو مؤمن بقضيته يساوي أضعاف المقاتل دون قضية. هكذا استمر القتال بين الفريقين حتى طلوع الشمس. وانهزم جند الحكومة بعد أن قتل منهم الكثير، وولت البقية أدبارها والتجأت بالمركب.

وكان المهدي في بداية المعركة يركب على فرس، فنصحه صحبه بالنزول عنه حتى لا يكون هدفاً للرصاص. وبقي المهدي طوال المعركة واقفاً خلف جماعته. وتؤكد بعض الروايات أنه شارك في القتال، إذ شوهد سيفه بعد المعركة مخضباً بالدماء. وقد جرح المهدي على كتفه الأيمن حتى سال الدم على ملابسه البيضاء. فبادر الخليفة عبد الله وغطى مكان الجرح ببعض ثيابه حتى لا يراه صحبه ويرتبك أمرهم.

ويمدنا علي المهدي في مذكراته بالمزيد من التفاصيل عن هذه المعركة. فيذهب إلى أن هناك مجموعة من حملة السلاح الناري كانوا بين جماعة المهدي، وأن المهدي أمرهم بتتبع المهزومين وضربهم. ولم تؤيد أي من المصادر هذه الرواية، بل إن تحليل الأحداث يجعل قبولها عصيباً. فجماعة المهدي كانوا في تلك المرحلة المبكرة مجموعة صغيرة لم تتوفر لها بعد قوة نارية، كما أنه من المعلوم أن المهدي لم يستعمل السلاح الناري إلا في مراحل قادمة. وحتى وثائق الحكومة التركية ـ المصرية تقول بأن المهدي لم يكن يملك سلاحاً نارياً في تلك المعركة، وأن جند الحكومة الذين قتلوا بالرصاص كان نتيجة للفوضى التي دبت في صفوفهم فأطلقوا الرصاص على بعضهم البعض.

وتمضي المذكرات لتضيف امتداداً آخر للمعركة. فتقول إن أبا السعود أمر جنوده بقذف القرية بالقنابل، وأنه أرسل شخصاً لمقابلة المهدي ليتعرف عن طريقه على مكان المهدي فيقضي عليه بالرصاص. ولكن الأنصار تنبهوا

للخطة وعملوا على إفشالها وفي نهاية الأمر ولت المراكب الأدبار عائدة للخرطوم.

أما المهدي فرجع بجيشه إلى مسجد القرية وضربت النقارة لجمع الناس. ودخل المهدي خلوته وغسل جرحه. ثم بدأ يفد عليه الناس. فجاءه وفد على رأسه الشيخ حسين إبراهيم الزهراء الذي أصبح فيما بعد قاضياً للإسلام، وجاءه عبد الرحمن النجومي الذي صار أمير أمراء المهدية.

واستشهد من جماعة المهدي في المعركة ١٢ رجلاً، حملوا جميعهم ودفنوا بملابسهم داخل غار المهدي. وقتل من جند الحكومة عدد كبير تركوا جميعهم بالعراء. وغنم المهدي سلاحهم ووزعه على صحبه.

وسعى الكردفاني جاهداً ليقيم تطابقاً بين واقعة أبا وواقعة بدر الكبرى. فأصحاب المهدي «كانوا ثلاثمائة وزيادة لا تبلغ الخمسين والمقلل يقول ثلاثة عشر والمكثر يزيد عن ذلك». فهو يحاول أن يقرب العدد إلى ٣١٣ كما كان أصحاب بدر. ومعركة أبا كانت في السادس عشر من رمضان وبدر في السابع عشر منه. وكان شهداء أبا اثني عشر وشهداء بدر أربعة عشر. ويمضي الرجل في سرد العديد من أوجه التشابه، وأحياناً يلوي عنق الحدث ليتم التطابق. فيذكر أن المهدي جرح في أبا وأن الرسول ﷺ جرح في أحد، ولا يهم الاختلاف في الموقعة ما دام هناك جرح. ولم يكن ذاك الجهد الذي بذله الكردفاني بلا طائل، فهناك مسعى حثيث لاكتشاف أوجه التطابق بين سيرة الرسول وخليفته المهدي، وهذا أحد مقومات المهدي الصحيح.

وهكذا انتهى أول صدام مسلح بين المهدي والحكومة بانتصار ساحق، سرعان ما طار خبره في الآفاق وسمع به القريب وأصاب أذن البعيد. أما المهدي فقد أدرك بثاقب نظرته أن ذلك الانتصار هو البداية الحقيقية للمتاعب مع الحكومة، وأنها لن تقف مكتوفة الأيدي، بل ستأتي بعتاد أقوى لن يستطيع مواجهته بذلك النفر في أبا، فكان قرار الهجرة إلى الغرب.

٢ ـ الهجرة إلى قدير:

والهجرة تكتيك نضالي متقدم تلجأ إليه الحركات عندما يعز عليها البقاء في مكان انبعاثها لشراسة المعارضة، فتهجره إلى آخر تجد في ظله الأمن لتقوى ويشتد عودها. والهجرة تكتيك محسوب وليست قراراً عشوائياً يتخذ في لحظة ارتباك هروباً من الأمر الواقع. فهي تكتيك يسبقه تلمس دقيق للمكان الذي ستتم الهجرة إليه. هكذا فعل الرسول ﷺ في هجرته التي صرنا نؤرخ بها أعوامنا. وهكذا سمى المهدي انتقاله إلى الغرب هجرة اقتداء بالرسول ﷺ. وقد خطط لها ربما قبل أن يعلن دعوته، بل هو اختار فصل هطول الأمطار لإشهار دعوته حتى يجعل ملاحقته عسيرة على جند الحكومة. وفوق ذلك اختار جبال النوبة حيث يسهل الاستعصام بها، فهي دوماً كانت ملجأ الخارجين على النظم الحكومية منذ أن ظهرت الدولة المركزية على عهد الحكم التركي ـ المصري، واستمرت هكذا في الدولة المهدية وعلى أيام الحكم الثنائي. ورغم تخطيط المهدي لها وتحسبه لم تكن الهجرة رحلة، بل كانت معركة قاسية لا تقل قسوتها عن المعارك العسكرية. فخاضها المهدي مستغلاً مناخ المنطقة السياسي والقبلي والطبيعي. وكانت الهجرة فرصة اختبر فيها مدى استجابة القبائل لدعوته، إذ أن الطريق إلى قدير كان يمر عبر أراضي العديد من القبائل[1].

بعد نهاية المعركة خرج المهدي على جماعته في ضحى نفس اليوم، وأخبرهم بأن الرسول أمره بالهجرة إلى «جبل ماسا بلصق جبل قدير»[2]. ثم خرج بصحبه إلى مشرع الطويلة وأخذ في تعدية النساء والأطفال إلى الشاطىء الغربي للنيل، بعد أن تركوا كل أموالهم خلفهم وحملوا فقط بعض الزاد وما خف حمله من متاع. وهناك وفدت عليه مجموعات من القبائل

---

(١) للمزيد من التفاصيل عن الهجرة راجع: الكردفاني ص ١٣٩ ـ ١٤٨، وشقير، ص ٦٥٥ ـ ٦٥٧، وشبيكة، ص ٤٧ ـ ٥١.

(٢) يستعمل المهدي تعبير «جبل ماسا بالقرب من قدير»، رغم أن ماسا في المغرب العربي ذلك لأنه من صفات المهدي ظهوره في ذلك الجبل.

المجاورة، فجاء الحسنات مع الشيخ عبد القادر ود مدرع، ودغيم بعائلاتها. ولا شك أن انتصار المهدي على جند الحكومة قد دفع تلك المجموعات للحاق بركبه بعد أن لمع في وجدانهم نور اليقين. وفي يوم الاثنين ١٥ أغسطس تحرك ركب المهدي في رحلة الهجرة الطويلة.

مر المهدي في طريقه بالعديد من القرى والأماكن الصغيرة، والتي أفرد لها الكردفاني صفحات وصفحات، وعددها الواحدة إثر الأخرى. وكانت أول منطقة هامة يمر بها الركب وتواجهه بها مشكلة هي منطقة قبيلة الجمع. فقد طلب زعيم القبيلة عساكر أبو كلام من المهدي تجنب المرور بمنطقته لأنه موظف في الحكومة، فإن هي علمت بأمره عاقبته، واقترح على المهدي أن يمر بدار الأحامدة. على أنه وعد بالسماح للاحقين بالمهدي بأن يمروا بداره. فسار ركب المهدي من القردود إلى دار الأحامدة حيث استقبله ناظر القبيلة جبرائيل أبو الصفية ومعه كل المشايخ والأعيان بالترحاب الجم. ومكث لديهم حتى انصرفت مياه الأمطار التي كانت ستعرقل مسيرته. ثم رافقه زعيم القبيلة يرشده الطريق حتى حدود جبال تقلي.

وعند منهل أبو رجلين بجهات أم طلحة بأرض تقلي جاء يعقوب بن محمد أخ الخليفة عبد الله ومعه جماعة من أقاربه وبايعوا المهدي. كما جاءت جماعة أخرى مبايعة وكانت تلك المجموعات قد مرت بأرض عساكر أبو كلام فلم يعترض طريقهم حسب اتفاقه السابق مع المهدي.

ومن هناك سار إلى منهل الزمزمية حيث بها مورد ماء. ومنها بعث برسالة إلى المك ادم أم دبالو مك جبال تقلي يستأذنه المرور بأرضه. فأرسل المك وفداً من اثني عشر فارساً على رأسه وزيره الخيري للترحاب به. وبقي المهدي عدة أيام لتزايد هطول الأمطار ثم عاد إليه الوزير الخيري ثانية ومعه قاضي تقلي وما يزيد عن ستين فارساً ودخلوا عليه مبايعين في استعراض عسكري كبير. وبلغوه رسالة من المك ادم يخبره أن محمد سعيد باشا حاكم مديرية كردفان تحرك على رأس ستة آلاف مقاتل مقتفياً اثره. ونصحه المك ادم بأن يرتحل إلى مكان حصين اسمه بطن أمك وهو حصن أهالي تقلي

الذي يحتمون به عندما يعلنون عصيانهم على الحكومة. فالتجأ إليه المهدي وقوبل فيه بالحفاوة.

وكان إرسال محمد سعيد في اثر المهدي جزءاً من خطة الحكمدار رؤوف. فبعد واقعة أبا أرسل الحكمدار القائمقام علي بك إلى الكوة على خمسمائة جندي، وطلب من محمد سعيد اللحاق به بألف من العساكر النظامية وثلاثمائة من الباشبوزق. وكان رأي محمد سعيد أن يحاول اللحاق بالمهدي قبل فوات الأوان بدلاً من الذهاب إلى أبا، ولكن الحكمدار رفض فرضخ لقراره. وعند وصول القوة إلى أبا وجدوها خاوية. فقام محمد سعيد بإحراق القرية، والتفت يطارد المهدي. وانضم إليه مئتان من الباشبوزق ومثلهم من خيالة العربان.

وعند وصول محمد سعيد إلى جبل أبو دوم في حدود بلد المك ادم وجده قد حشد جيشاً لمنعه من الدخول. فقد كان المك يتمتع باستقلال نسبي، وكانت له قوة عسكرية كونها من جلابة بحر الغزال وجلابة شكا كما انضم إليه كثيرون من أهالي كردفان الذين هربوا من الضرائب. وخشي محمد سعيد مصادمة المك وحشده، فحول مسيرته إلى الزمزمية، وهناك أيضاً تصدى له الأرباب الخيري وزير المك والقاضي ميرغني، ونصحاه بعدم دخول أرض المك دون علمه، كما نصحاه بالخروج من الجبال قبل أن يفاجئه المهدي بجيشه. وكانا قد بعثا ببعض جماعتهم إلى قمم الجبال ليطلقوا الرصاص إرهاباً له. فاضطر محمد سعيد للتراجع لضعف قوته، إذ أن «ضرب جبال تقلي يلزمها ٦ أورط و٦ ارادي شايقية». وقبل مغادرته أرغم على دفع غرامة قدرها ألف ريال للمك لدخوله أرضه دون إذنه. على أن المهدي لم يتركه يتقهقر في سلام، فأرسل خلفه بعض الخيالة، وحصلت بينهم مناوشة غنم فيها جماعة المهدي بعض الأسلاب وأسروا ثلاثة من رجاله.

وواصل المهدي رحلة الهجرة قاصداً قدير. فأتى جبل الجرادة الذي كان صاحب الأمر فيه الفكي المختار ولد الزبير الكناني، وهو أيضاً صاحب نفوذ ديني. وكان المهدي قد كاتبه وهو بجبل كردفان، كما كاتب المك ناصر

مـك جبال تقلي وآخرين. ووجد منهم قبولاً وترحاباً، إلا المختار الـذي لم يقبل دعوة المهدي قبولاً حسنـاً، بل جنـح إلى المعارضـة. وبديهي ألا يقبـل المختـار منافسـاً خطيـراً مثل المهـدي في منطقتـه. فرد على رسـالة المهـدي قائلاً: «إنك تزعم أنك حاربت الترك وهم يقتفون اثـرك الآن وكان الأولى بـك أن تنتظرهم في ديارك حتى تنتصر عليهم ولذا فاحذر أن تمر بديارنا». فخاطبه المهدي للمرة الثانية ولم يثن عن عزمه، مما جعل المهدي يصفه بـأنه رجـل قد نزعت منه البركة. وأدت هذه المشادة إلى اندلاع الحرب بينهما. فسار إليه المهدي بعد أن ترك النساء والأطفال خلفه. وعندما بدأت المجابهة بينهـما قام بعض جماعة المهـدي بأسـر طلائـع من جيش المختار كـان هو من ضمنهم. وعندما مثل أمام المهدي تظاهر بالطاعة وعاهد المهـدي على تسريـح جيشه. فأعاده المهدي إلى جماعته ليرى صدق وعده مخالفاً بقراره ذاك نصيحة رفـاقه الـذين رأوا قتله. ويعكس هذا القـرار بعد نـظر المهدي فهـذه أول معـارضـة يلقاها من عناصر محلية ومن رجل له مكانتـه الدينيـة وليس تركيـاً أجنبياً. ومـا كان أسهل عليـه قتله، ولكن هل يضـمن ولاء جمـاعته، وكيف يبـرر قتله وهل يطيق معارضة في هذه المرحلة من الدعوة؟ لذلك فإن ترك المختار ليعـود إلى أهله له دلالات أعمق.

وعاد المختار إلى قومه وتعصب للقتال ثانية. فأقدم المهدي على خطوة أخرى لإضعافه دون قتال، إذ قـام بمبايعـة البدوي أخ المختـار من أبيه قـائداً على قـومه، فضعف حـزب المختـار بهـذا التعيـين. وزاد من تـدهـور حـالـة انضمام علي بن حمد الكناني إلى صف المهدي ويبدو أن المختار كـان عنيداً وينقصـه بعد النـظر، فلم يقدر تلك التحـولات حق قدرهـا. ولعله كـان يـرى نفسـه على حق. فـاستعـد بجيشـه على قمم الجبـال المـطلة على جمـاعـة المهدي. فأرسل المهدي بعض الـطلائع لتتبين أمـره، فأطلق عليهم المختـار النار. وكانت تلك بداية المعركة التي انتهت بهزيمة المختار وقتله وقتل ثـلاثة عشر رجلاً من قومه. أما البقية فقـد أعطاهـم المهـدي الأمان ورد لهـم مـا غنم من مالهم[1].

---

(١) راجع الكردفاني، شقير، جهاد، شبيكة.

ثم استقدم المهدي العوائل، وقام ينشد قدير نهاية هجرته، فوصل هناك في ٢٤/١٠/١٨٨١ م الموافق في ٧ ذو الحجة ١٢٩٨ هـ. فتلقاه المك ناصر بالترحاب. وانتهت مسيرة الهجرة الطويلة التي دامت ما يزيد عن شهرين كانت محفوفة بالمخاطر، وكانت في جملتها إحدى معارك المهدية الظافرة.

٣ ـ المهدي يقضي على حملة راشد ايمن:

كان راشد أيمن مديراً لمديرية فشودة التي تتبع لها جزيرة أبا مهد الثورة. وكان راشد من «شجعان الترك وصناديدهم»، وله طموحات شخصية كبيرة. فما أن سمع بوصول المهدي إلى نواحي قدير، وأنه في ضيق شديد، وأن الحمى فتكت بأصحابه، حتى قرر أن يفاجئه في مكانه ويقضي عليه، ويحقق نصراً شخصياً كبيراً يدفعه إلى الصعود على درجات الحكم. فقام صوب المهدي مخالفاً أوامر الحكمدار الذي كان ضد مهاجمة المهدي في ذلك الوقت، ولكنه قدر أن النصر الذي سيحرزه سيشفع له عند محاسبته في مخالفة الأوامر العسكرية. وكانت خطته تعتمد أساساً على السرية وكتمان حركته والإسراع في المسير ليحقق أقصى درجات المباغتة.

وتختلف كتب التاريخ في عدد أفراد الحملة التي صاحبت راشد. شقير يحددهم بأربعمائة جندي نظامي وألف من الشلك يقودهم ملكهم كايكون، وأصحاب المهدي بحوالى ثمانمائة. وقد أخذ هذه الأرقام من التلغراف الذي بعثه الحكمدار بعد الواقعة فهو يريد أن يقول إن المهدي تغلب على راشد بالتفوق العددي. ولكن شقير والحكمدار كانا يحاولان تبرير الأمر، وتبعهما في هذا التبرير بعض المؤرخين. فإذا كانت الحملة التي أرسلتها الحكومة إلى أبا من قبل تعدادها بين ٦٥٠ ـ ٨٥٠ وأبيدت، فكيف يكون قوام الحملة الثانية أقل من نصفها وهي قد تلتها بعد أشهر، ولا بد أن يكون قادتها قد سمعوا بأمر الحملة الأولى؟ وهل التلغراف الرسمي نتيجة نهائية؟ هل لنا أن نفترض أن الحكمدار كان في موقف تبريري فقدم تلك الأرقام المختلة؟ وكيف استطاع المهدي أن يجمع تلك الآلاف في فترة وجيزة؟.

ومن الجانب الآخر نجد كتاب «جهاد في سبيل الله» يقدر جيش راشد بحوالى ١٧٠٠ ويصحبهم ٨٠٠ مقاتل من الشلك، بينما يقدر جيش المهدي بين ٧٠٠ ـ ٨٠٠ فالكتاب جنح إلى الشط الآخر. إن التقديرين تركا الأمر الأهم في انتصار المهدي. فانتصاره لم يكن لتفوقه العددي أو ضعف عدوه العددي. وإنما هناك عوامل أساسية هي التي مكنته من النصر. أولها اهتمام المهدي بنشر دعوته بين القبائل في منطقة الجبال، وهذا الجهد هو الذي أمده بالمقاتلين وبالعناصر الصديقة التي ساعدته على هزيمة راشد. وثانيها قدرة المهدي القيادية والعسكرية. فليس الأمر مجرد أعداد تقاتل أخرى حتى نخوض في مغالطة حول من هم أكثر عدداً. وهل كانت الدعوات الثورية تعتمد على كثرة المقاتلين أم على صلابتهم وعمق إيمانهم فيما هم مقدمون عليه؟ بهذه العوامل واجه المهدي حملة راشد.

تحرك راشد من فشودة في سرية تامة، وحذر كل أهالي الجبال من كشف أمره وهددهم بأقصى العقاب إن هم فعلوا ذلك، وسار ليلاً ونهاراً دون توقف. ولكن امرأة من قبيلة كنانة رأت الحملة فسارت بأرجلها النهار كله وثلثي الليل، حتى أتت المهدي في الثلث الأخير منه. وقد صورت كتب التاريخ بسالة تلك المرأة، واعتبرت دورها العنصر الفاصل الذي لولاه لانتهى أمر المهدية. أولاً، موقف رابحة الكنانية حفظه لها التاريخ، وكان بلاغها عاملاً هاماً في تنبيه المهدي. ولا نود أن نخوض في افتراضات ليست هي من شأن التاريخ، ولكن لو سمحنا لأنفسنا أن نسأل: ماذا كان سيحدث للمهدي لو أن هذه المرأة لم تصله في الوقت المناسب؟ إن موقف تلك المرأة الجسورة هو جزء من إبداعات الدعوة المهدية. فالدعوة المهدية لم تفرز مقاتلين فحسب بل أفرزت أيضاً أمثال رابحة الكناية. وكان سعي المهدي لنشر دعوته بين قبائل المنطقة هو الذي جاء برابحة وبموقفها ذاك. فهي لم تتخذ ذلك الموقف من عدم. صحيح أن تصرفها فيه عنصر الصدفة لا محالة، ولكن الصدفة لا تعمل في فراغ. ففي كل ميدان بمفرده توجد ضرورة داخلية وقانون ملازم يشقان لنفسهما طريقاً في إطار تلك الصدفة. فلو لم يكن المهدي وصحبه يملكون مؤهلات أخرى للنصر لما أصبح لتلك الصدفة

جدواها. كما أن عدم وجود تلك الصدفة كان سيدخل المهدي في مشقة ربما كانت جد عسيرة أو ربما زاد عـدد القتلى أو ربما أطـال زمن المعركـة أو ربما دفـع بالمهـدي ليعيد تـرتيب أمره من جـديد ـ وحتى إذا فشـل أمر رابحـة ولم تتمكن من الـوصـول إلى المهـدي، فكـان سيعلم بـأمـر الحملة من مصـادر أخرى. وفعلاً وصله بعـد ذلك وفـد من مـك قدير ليبلغه بقـدوم الحملة التي وصلته أخبارها عن طريق «النضيرة»، وهي نار يوقدها أهل الجبال على القمم فتخبـر الجبل التـالي أن عدواً غـريباً يـدخل أرضهم. ولكن هـذا لا يقلل من فداثية تلك الكنانية، وإنما يضع موقفها في حجمه الصحيح من الأحداث.

أمـا المهدي فمـا أن سمع بـأمـر الحملة حتى هب لاتخـاذ الإجـراءات اللازمة لمـواجهتها. فخـرج بصحبه إلى غـابة بـالقرب من جبـل قديـر، وهي طريق الجبل الوحيد الذي يمكن أن يخرج منه راشد. وهنا وقف منهم خطيبـاً محرضاً إياهم على القتال. ثم أخذ في تنظيمهم للحرب. ويقدم لنـا عصمت زلفو وصفاً دقيقاً لتنظيمات المهدي في تلك المـرحلة[1] فيقسمها إلى ثـلاثة: الأولى القبيلة حيث جمع أفراد كل قبيلة مع بعضهم، وهـذا التنظيم هـو الذي تطور فيما بعد إلى الرايات الثلاث المقاتلة: الزرقاء لأهل الغـرب، والخضراء لأهـل النيل، والحمـراء لأهل الشمـال. والثاني جمعـه لرجـال كـل قبيلة في صفوف متتالية مستقيمة كانت بمثابة رباط غيـر مرئي بين الأفـراد، ويمكنه من استغلال صدمة الصفوف أثناء المعركـة التكتيكية. والثـالث التكوين التكتيكي للفرسان والمشاة وذلك باستخدام فرسان لمسـاندة المشاة. فقد أدرك المهـدي أن الاقتحام ليس من مهام الفـرسان بـل هم للاستـطلاع والمطاردة قبـل وبعد الاقتحام. ويؤكد زلفـو على أهمية سرعة تغلغل دعوة المهدي بين القبائل مما جعل أهلها أكثر مؤيديه حماسة حتى النساء منهم.

ثم قام المهدي بإرسال طلائع لـلاستكشاف قسمهم إلى قسمين: الأول، يصـل حتى مشارف حملة راشد، ويعود سـريعاً حـاملاً الأنبـاء الأولية المبكـرة

---

(١) عصمت زلفـو، «شيكان تحليل عسكري لحملة الجنـرال هكس»، أبو ظبي، بـدون تاريـخ، ص ٤٦، وما بعدها.

ذات الأسبقية العاجلة عن موقع العدو وحجمه وطريق اقترابه، وأوكلت هذه المهمة لفارس واحد. والثاني يتكون من ثلاثة أشخاص لجمع المعلومات التفصيلية عن العدو ومتابعته خطوة خطوة، ثم الانفصال عنه في اللحظة الأخيرة. وبهذا يستطيع المهدي أن يضع خطته التكتيكية المفصلة. وقد قام الطلائع بأداء دورهم على أكمل وجه. فعاد الرسول الأول يحمل أسلاباً غنمها من أحد الجنود بعد أن قتله. وعادت المجموعة الثانية فجر الجمعة بعد أن اندست وسط الجيش وسارت معه حتى قرب مكان المهدي[1].

في هذه الأثناء كان جماعة المهدي يمارسون حياتهم العادية، فمنهم من كان منصرفاً إلى قراءة الراتب، ومنهم من خرج يرعى ماشيته، ويبدو أن المهدي قد قصد من ممارسة تلك الأمور العادية تهدئة المقاتلين وبالبعد بهم عن الترقب والانتظار والتوتر وهم يواجهون جيشاً نظامياً للمرة الأولى. ولكن بعد أن تأكد من قرب الحملة أمر بضرب النقارة ـ طبل الحرب ـ وأخذ في إعداد جيشه للمعركة. فجعل قبيلة دغيم في الشمال، يليها في القلب محمد شقيق المهدي حاملاً رايته البيضاء، ويليه راية كنانة. ثم نظم المشاة صفوفاً كصفوف المصلين.

وكانت خطة المهدي أن يتقدم نحو غابة «مراج» التي كان يسير فيها راشد، ويترصده هناك لحظة خروجه منها، ثم يلتحم معه وهو ما يزال في تشكيلته ذات المواجهة الضيقة، التي فرضها عليه عبور طريق الغابة الضيق، فقد كان يسير في خط عمودي مستطيل. فكان على المهدي أن يلتحم به قبل أن يستخلص كل راياته من الغابة، ويشكل المربع المعهود الذي يتيح لتسليحه المتفوق أكبر كمية من النيران. فعماد الخطة هو الالتحام في لحظة معينة محددة، لو هاجم راشد قبلها لتعثر هجومه حيث لن تتمكن صفوفه من تحقيق الصدمة المطلوبة، ولو تأخر عنها لأفلح راشد في الخروج من الغابة وصعب على المهدي الالتحام به في العراء، حيث يتاح لراشد استغلال تفوقه الناري والعددي[2].

(١) عصمت زلفو، ص ٣٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٠.

وخرج المهدي براياته. فكان يسير على يمينه علي ولد حلو وهو يتلو سورة «براءة من الله ورسوله» حسب طلب المهدي. وقبيل الالتحام وقف المهدي أمام الجيش وألقى عليهم تعليماته الأخيرة، وطلب منهم أن يتلوا الدعاء الذي سبق أن تلوه في أبا «اللهم أنت ربنا وربهم». وفي اللحظة المحسوبة انقض المهدي على جيش راشد، وطبقت الخطة تطبيقاً رائعاً. وانهزمت الحملة وقتل راشد، وظل أنصار المهدي يطاردون فلولها حتى ضحى ذلك اليوم. ولم ينج منها إلا حوالى مائة أسير، وضابط واحد استطاع أن ينجو بحصانه ويصل به فشودة. ويقال إنه وصل في حالة عقلية مضطربة فقتله صحبه حتى لا يؤثر على الحالة النفسية هناك.

وتكمن أهمية هذا الانتصار في أنه أول انتصار عسكري يحرزه المهدي على جيش نظامي جاء بخطة للقضاء عليه. فكان عاملاً هاماً في توطيد مركزه بين أهالي الجبال، إذ كان بعضهم متردداً ينتظر نتيجة المعركة ليحدد موقفه، بل كان بعضهم يود لو قضى راشد على المهدي حتى يعود توازن القوة في الجبال إلى سابق حاله. ولكن بعد انتصار المهدي جاءته الوفود من مختلف الجبال مسلمة أمرها، بما فيهم أهالي جبل فنقر. كما أن ذلك الانتصار مكن المهدي من إرسال جماعات من الذين بايعوه إلى مناطقهم لإنشاء رؤوس جسور هناك تمهيداً للثورة الشاملة، بدلاً من تكديسهم كلهم في قدير. واتسمت تلك الفترة بنشاط دعائي واسع، خصوصاً وأن الانتصار قد ذاع صيته في البلاد. وفي مجتمع كالسودان تضعف وسائل اتصاله، فإن خبر الانتصار سيصل الأسماع مقروناً بالمبالغات التي تحفها الكرامات الخارقة.

٤ ـ مصادمة حملة الشلالي:

هي الحملة الثانية التي ترسل ضد المهدي وهو مقيم في مكانه يدافع عن نفسه. وكان يقود الحملة يوسف باشا الشلالي وهو «من الكنوز الذين ولدوا في السودان. وعمل في التجارة في الجنوب الذي كان مدرسة لبث روح المغامرة والبطولة وخلق الرجولة. فنال منها نصيباً وافراً وبالإضافة إلى ذلك ما منحه الله من ذكاء وصفات نادرة. دخل خدمة الحكومة وارتقى فيها

من حاكم في إقليم رمبيك إلى مساعد جسي الأول في تجريدته على سليمان الزبير، إلى مدير سنار»[1].

وكان تكوين الحملة كالآتي:

١١ بلكاً من البيادة ومعهم ثلاثة مدافع.

٢٥٠ جندياً غير نظامي بقيادة يوسف آغا.

٥٠٠ جندي بازنقر بقيادة عبد الله دفع الله.

٣٠٠ من الأعراب بقيادة سلطان كنجارة.

٢٠٠ بيادة من فشودة ومعهم مدفعين.

٣٠٠ جندي غير نظامي بقيادة طاهر آغا.

٣٠٠ جندي غير نظامي بقيادة حسين إبراهيم آغا.

٣٠٠ جندي غير نظامي بقيادة عثمان آغا.

فبلغ تعداد الحملة ٢٠٥٠ جندياً وأربعة مدافع. ويعطي الكردفاني وصفاً فيه بعض الاختلاف، ولكن جوهر التكوين واحد[2].

وكان منهج الشلالي يختلف عن راشد. لم يكن يتقدم سراً، بل على النقيض كان يصحب حملته ضجيج ودعاية وإعلان تفاخري، فقد كان واثقاً أنه بذلك الحشد يستطيع القضاء على المهدي. وكان ينوي بعد أن ينتصر أن يقيم مديرية جديدة في الجبال ويضع نهاية للاستقلال الذي تمتع به سلاطينها، ويبدأ فيها إنتاج المحاصيل النقدية. فكان يحمل معه بذور المحاصيل التي ينوي زراعتها، وتحمل بذور الأشجار التي يريد أن يزين بها عاصمته الجديدة. وكان يحمل معه مؤناً تكفيه ثلاث سنوات[3]. فكانت حملة للإبادة ثم الاستيطان.

ماذا كان موقف المهدي؟ لقد كان على علم بأخبار الحملة منذ تحركها، فقد كانت تأتيه أخبارها من الرجال الذين هاجروا إليه من جهات

---

(١) عبر القرون، ص ٢٦٧.

(٢) الكردفاني، ص ١٥٨، وجيقلر، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٣) جهاد، ص ٢٧.

النيل وهذا أحد انتصارات الثورة المهدية، لم تعد حركة قابعة في قدير توشك أن تفاجئها حملة سرية. لقد اتسعت دائرتها وهناك من الناس من قلبه عليها. فأرسل المهدي بعضاً من جماعته ليقيموا عند الملك ادم لينقلوا إليه أخبار الحملة. كما بدأ يحرض أنصاره بالخطب وأخذ يقيم الاستعراضات العسكرية. ثم أرسل طلائع آخرين للإقامة عند الملك تيفرا ملك جبل فنقر. ولكن هذا الملك سلمهم إلى الشلالي، إلا من استطاع منهم النجاة. وارتكب الشلالي خطأً كبيراً. فقد قام بقتلهم بتقطيع أوصالهم واحداً اثر الأخر، وهم صامدون في بسالة نادرة أحدثت أثراً سلبياً على جيشه.

وأرسل الشلالي خطاباً للمهدي، استخف فيه بأمر المهدية ووصف أنصار المهدي بأنهم «البقارة والجهلاء والأعراب والمجوس». واستعان بأحد العلماء الذين صاحبوا الحملة لتفنيد دعوة المهدية. وتوعد المهدي متباهياً بقوته العسكرية. فتلا المهدي الخطاب على أصحابه، فاهتاج حماسهم وطالبوا بالحرب فوراً. ولكن المهدي رأى أن يرسل إنذاراً للشلالي ويرد على القضايا التي أثارها. وكانت رسالة المهدي ضافية وحججها قوية. ويستنتج أبو سليم أن المهدي كان قد بعث برسالة من قبل إلى الشلالي، فهو المبادر بالكتابة، ولكن نص الرسالة مفقود[1].

ثم تحرك الشلالي بحشده حتى وصل إلى شق الحجر، حيث ناوشه المهدي بكوكبة من الفرسان. وفي شق الحجر انضم إخوة الفكي المختار الكناني إلى الشلالي، وعاهدوه على معاونته وعلى استنفار أهل الجبال لمساعدته. وكان الجيش الذي يصحبه الشلالي كافياً لسحق المهدي في معركة صدامية مباشرة. ولكن إخوة المختار نصحوه بتغيير خط سيره إلى جبل الجرادة الحصين بدلاً من السير رأساً إلى قدير. فأجرى تعديلاً في استراتيجيته ورأى أن يسلك سياسة أكثر حكمة وترياً. فبدلاً من ان يصادم المهدي مباشرة في قدير، رأى محاصرته وذلك بأن يعسكر بجيشه الضخم حوله، ويقطع خطوط إمداده وتعزيزاته ليذوي تدريجياً حتى تتكالب عليه

---

(١) منشورات، ص ٣١٠ ـ ٣١٦ وكذلك حاشية ص ٣١٠.

عوامل الفناء من جوع وأوبئة. فضرب معسكره في جبل الجرادة، حيث أقام زريبة كبيرة لها أربعة أبواب، وحفر بداخلها متراساً ووضع عند كل باب مدفعين وصاروخاً. فأصبح لديهم «حصناً من الشوك وأقاموا زريبة وجعلوه في غاية المتانة وجعلوه مربع الأركان ورتبوا بداخله عساكرهم الحربية واستعدوا بكامل عددهم العسكرية وجعلوا فيه جميع ما معهم من الآلات والمهمات والدواب وجميع ما عندهم. . . وعبوا عساكرهم واستعدوا للحرب»[1]. وكان الشلالي يتباهى كل يوم أمام جماعة المهدي بصفوف جنوده بملابسهم الزاهية وبمزارعه وحدائقه. فهي خطة بعيدة المرامي والأهداف[2].

في هذه الأثناء قرر المهدي الزحف على الشلالي ومصادمته. فتحركت راياته إلى المعركة. فسارت راية محمد بن عبد الله شقيق المهدي الأكبر وتبعه الشيخ الأمين محمد وعبد الله ولد النور وموسى ولد حلو، ثم جاءت راية الخليفة عبد الله التي انضوى تحتها كل أهالي الغرب. وفي فجر الاثنين ١٨٨٢/٥/٢٢ صلى المهدي بالأنصار صلاة الصبح. وعقب الصلاة بدأ الهجوم على زريبة الشلالي. فبدأت راية محمد بن عبد الله الهجوم على الزريبة فداسها الأنصار بأقدامهم. واقتحموها من الجهة التي يحميها طه أبو صدر ومحمد سليمان. وهجمت راية دغيم من الجهة التي يحميها الشلالي واقتحموها أيضاً. ولكن الهجوم أصيب بنكسة مؤقتة. فقد استطاع عبد الله دفع الله أن يصلح من أمر الزريبة بعدما أصيبت بخلل من هجوم الأنصار الموفق. ثم أمر جماعته أن يلقوا بأنفسهم على الأرض في طريق الراية الزرقاء، فمرت بهم دون أن تنتبه لوجودهم. عندها التّف عليها وأصلاها ناراً حامية. فبلغ الأمر للمهدي. فأمر راية الأمير محمود عبد القادر التي كانت تحرس المعسكر أن تخف لنجدة الراية الزرقاء. فخفت لها واقتحمت الزريبة. وانضمت إليهم راية محمد بن عبد الله وراية دغيم في هجوم موحد وتم القضاء على الشلالي وجنوده. وانتهت المعركة عند الواحدة ظهراً[3].

---

(١) الكردفاني، ص ١٧١.
(٢) زلفو، ص ٤٤.
(٣) جهاد، ص ٣٣ ـ ٣٤.

كان لانتصار المهدي على الشلالي دلالات عميقة. فهو الانتصار الثالث الذي يحرزه على جند الحكومة، فأكد قيادته للدعوة. فالذين كانوا في حالة تردد لم يبق أمامهم سوى اليقين. وأكسب الانتصار المهدي دعاية كبيرة في البلاد، إذ انتشر الخبر تحفه هالة من الكرامات وخوارق الأمور.

٥ ـ واندلعت الثورة الشعبية:

منذ أن هاجر المهدي إلى قدير وحبال الاتصال بينه وبين أنحاء السودان تقوى. والناس شاخصة ترقب تتابع الأحداث هناك. والثورة تتجمع سحائبها داكنة في الأفق. وبدأ أول الغيث رذاذاً هنا وهناك. ولكن بعد واقعة الشلالي انفجرت الثورة في أنحاء البلاد، ولكن كثافتها كانت عالية في الجزيرة وكردفان. وهما المنطقتان اللتان عانتا أكثر من غيرهما وطأة الحكم التركي ـ المصري الذي استمر ست حقب. وفي المنطقتين عاش المهدي أغلب سنوات عمره وخبر أهلهما ووطد علاقته فيهما. وكان المهدي قد بدأ يبعث برسائله إلى مختلف المناطق فيتلقفها رجال الصوفية ـ المعارضة الصامتة للحكم التركي ـ المصري ـ بحماسة.

أما في الجزيرة والنيل الأبيض فقد بدأت الثورة منذ وقت مبكر[١]. فقد قام أحمد المكاشفي، وهو من كبار فقهاء الكواهلة، بالهجرة إلى المهدي في قدير، وكانت هجرته خطوة عملية شجاعة. فاعتقلت الحكومة شقيقه عامر، ولكنه هرب من الأسر وفي هذه الأثناء كانت الحكومة قد سحبت أغلب الحاميات في الجزيرة لتعزز بها حملة الشلالي. فما كان من عامر المكاشفي إلا أن خرج بالقبائل وأعلن الثورة واحتل سنار. واندلعت ثورة أخرى قادها الشريف أحمد ولد طه وهو من مشايخ الطريقة السمانية. إذ دعا الناس في قريته الواقعة شرق النيل الأزرق شمال أبو حراز. فانضم إليه خلق كثير من قبائل البطاحين والشكرية والجعليين والدناقلة. واندلعت ثورة أخرى في أبي شوك بقيادة محمد زين وهو من التكادير، فأيده جماعة من قبيلة رفاعة الهوى.

---

(١) راجع التفاصيل في الكردفاني، شقير، جهاد، شبيكة.

وكان المفروض أن يقود الثورة في منطقة الجعليين والدويم الشيخ مضوي عبد الرحمن وهو من خريجي الأزهر ومن ذرية الشيخ الإدريس ود الأرباب. فقد عينه المهدي عاملاً عاماً على المنطقة وأوكل إليه قيادة الثورة في المنطقة. ولكنه هرب في اللحظة الأخيرة وذهب إلى الخرطوم فتولى أمر القيادة بعده ود الصليحابي وهو من فقهاء قبيلة رفاعة الهوى. فصادم جند الحكومة ولكنه انهزم فاتجه نحو الدويم. فاحتل شات ثم هاجم الدويم. واندلعت ثورة أخرى في غرب الجزيرة يقودها فضل الله ولد كريف. وهو من متصوفة المنطقة. وقد تمكن من قطع خط التلغراف. كما انضم نفر من الثوار إلى ولد برجوب من فقهاء اللحويين. وعين المهدي عبد الباسط الحميري من مشايخ الطريقة السمانية لقيادة أهله من عربان الدويم. وفي جهات الرصيرص خرج الحاج أحمد عبد الغفار من قبيلة كنانة ليقود الثورة فيها. وفي هذه الأثناء كان المهدي قد بعث بأحمد المكاشفي لتعزيز الحركة الثورية في المنطقة.

ورغم أن تلك الحركات لم يقم بينها تنسيق مما سهل على الحكومة الحد من انتشارها، إلا أنها كانت بداية ناجحة للثورة. فقد نبهت أهل المنطقة إلى دعوة المهدية، وقدمت شهداء في سبيلها. كما أنها بخروجها ذاك قد أضعفت هيبة الحكومة، وأوضحت بالدليل العملي إمكانية مصادمتها. وكان لاندلاعها هنا وهناك اثره في تشتيت طاقة الحكومة، فرغم أن الحكومة قد حدت من انتشارها، إلا أنها فشلت أيضاً في إخمادها، تماماً. ولعله مما ساعد على احتواء تلك الانتفاضات قربها من موقع السلطة في الخرطوم حيث حشدت جنودها.

واندلعت الثورة في كردفان منذ مارس عام ١٨٨٢[1]. وكان المهدي ما فتيء يخاطب أهل كردفان ليخرجوا على الحكم التركي ـ المصري. وكان المكي ولد إبراهيم من مشايخ قبيلة حمر أول من استجاب إليه وهاجر إلى قدير. ثم رجع واستنفر أهله وخرج بهم ضد جند الحكومة في حمر. فطرد

---

(١)، راجع المراجع السابقة عن أخبار الثورة في كردفان.

البكباشي نظيم أفندي وعساكره الذين كانوا يقومون بجمع الضرائب. فالتجأ الأتراك لمركز أبي حراز. وهناك تجمع البديرية على شيخهم حامد ولد السنجق، وانضم إليه المكي ولد إبراهيم وحاصروا المركز، وعندما فر الجند سقط في أيديهم. فكانت أبو حراز أول مركز حكومي يسقط في يد الثوار. وكان لسقوطه بعيد الأثر في تفجير الثورة في المنطقة. فخرجت قبائل الحوازمة والغديات وسارت جموع الثوار إلى البركة وتجمعوا فيها. وهناك تمكن جند الحكومة من هزيمتهم رغم انتصارهم المبكر، لأنهم شغلوا بجمع الغنائم. ولم يواصل جند الحكومة انتصارهم بل عادوا ليتحصنوا بالأبيض. ويعلق البروفسور هولت على أن هذا الحادث يعكس ضعف الحكم التركي - المصري. فقد كان جند الحكومة دوماً متفوقين على القبائل الثائرة بأسلحتهم النارية ومواقعهم وتنظيمهم العسكري، ولكنهم كانوا يفقدون الروح القتالية، ويفتقدون التصميم وروح الفداء التي كانت تتمتع بها القبائل الثائرة[1].

وازدادت الثورة في كردفان اندلاعاً. فها هو الفكي المنا إسماعيل من قبيلة الجوامعة يقود رهطاً من أهله بلغوا نحواً من عشرين ألفاً ويهاجم حامية التيارة. وفي شمال كردفان سقطت مدينة أسحف في يد الثوار. وخرجت قبيلة الجوامعة بقيادة رحمة محمد منوفل وهو من أعيان أولاد رحمة فرع من الجوامعة. ثم بعث المهدي بعبد الله ولد النور من زعماء العركيين لينسق الانتفاضات الثورية في كردفان. فقام بمهاجمة مدينة بارة وهي ثاني مدينة في كردفان. وبينما الثورة تزداد اندلاعاً واصل المهدي إرسال خطاباته إلى مختلف القبائل والشخصيات الدينية والاجتماعية. ثم سقطت مدينة التيارة في يد الثوار ولم يبق إلا الأبيض وبارة وهما في حالة حصار.

عندما نتابع أحداث الثورة في الجزيرة وكردفان نرى بعض الجوانب من منهج المهدي لتطوير الحركة الثورية. أولها أن الثورة المهدية لم تكن حركة قابعة في قدير تنتظر حملات الحكومة لتصادمها، بل تحولت إلى ثورة امتدت إلى خلايا المجتمع بدرجات متفاوتة. لهذا نجد مثابرة المهدي لاستنفار

---

(١) هولت، ص ٦٠.

القبائل في مختلف المناطق حتى تزداد النار اشتعالاً. وثانيها، أن المهدي اعتمد على القيادات المحلية للتصدي للعمل الثوري. فأبناء المنطقة أو القبيلة هم أقدر الناس على فهم أحوال منطقتهم وأهلهم. كما أن الاعتماد على العناصر المحلية يكسب الثورة أصالة. لهذا جاء حرصه دوماً على تكليف أبناء المنطقة ذاتها. وثالثها، حرص المهدي على اجتذاب الشخصيات التي لها وزن ديني أو قبلي أو اجتماعي. فالانقياد لهؤلاء أسهل في مجتمع ما زالت الطريقة والقبيلة مؤسسات لها وجودها وثقلها. ونلاحظ غلبة العنصر الصوفي في الجزيرة، وغلبة العنصر القبلي في كردفان وهذا راجع للتطور التاريخي المختلف للمنطقتين.

هكذا انفتح الطريق إلى الأبيض. وقد كتب عصمت زلفو معلقاً على استراتيجية المهدي قائلاً: «وسقوط التيارة يلفت نظرنا إلى الاستراتيجية الناجحة التي يتبعها المهدي دائماً عندما يسلط عينيه على مدينة أو قلعة معينة. فسقوط التيارة التي تقع شرق الأبيض يعني قطع طريق الاتصال الأخير بين الأبيض والخرطوم، فكلا الطريقين، الشمالي والجنوبي، يصبحان تحت رحمة من يفوز بهما. وسنرى المهدي يكرر نفس استراتيجية كردفان الناجحة مرة أخرى بعد عامين على مستوى أكبر في أبعاده العسكرية والزمنية. فأكبر المدن التي أسقطها المهدي وهي الأبيض والخرطوم، اشتهرت معاركها باسم (حصار الأبيض)، و (حصار الخرطوم) ولكننا في كل منهما نجد أن المهدي لم يطبق الحصار بمعناه السقيم المباشر. فهو لم (يخنق) المدن التي حاصرها وعصر عنقها بيديه مباشرة، ولم يطوقها بجيشه الرئيسي منذ الوهلة الأولى تاركاً بقية أطرافها لترفس بأقدامها ويديها، بل كان يهيئ (الاختناق) أولاً بإشعال النيران والدخان في كل المسرح المحيط بهدفه، حارماً نقاط العدو القوية من مجال التنفس الحيوي حتى تتداعى الأطراف ويصيبها الشلل. ثم بعد ذلك يتوجه بحشده الرئيسي للرأس والرقبة ليعصرهما. كان محمد سعيد ومن بعده غردون أشبه بالذباب يسبح متخبطاً في نسيج العنكبوت إلى أن تعصره أخيراً»[1].

---

(١) زلفو، ص ٤٢ وما بعدها.

٦ ـ سقوط الأبيض والسيطرة على كردفان[١]:

كان لتلك المدينة في نفس المهدي شيء بل أشياء. فقد عرفها صوفياً مبشراً، وخبرها وهو يتحسس طريقه سراً إلى المدينة. فكان مدركاً لوزنها السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

وفي رمضان (يوليو) تحرك ركب المهدي قاصداً الأبيض. فعسكر بجيشه في كابا التي تقع ستة أميال جنوب غرب الأبيض. وكان قد انضم إليه في الطريق عبد الله ولد النور. ثم استدعى المنا إسماعيل من التيارة الذي عسكر بحشده في خور طقت شمال شرق المدينة. ومن معسكره ذاك بعث المهدي برسولين إلى الأبيض يطلب من حاكمها محمد سعيد وأعيانها وأهلها التسليم دون إراقة للدماء. وارتكب هذا الحاكم نفس خطأ الشلالي إذ قام بقتل الرسولين. فاستقبلا مصيرهما ببسالة هزت مشاعر القوم في الأبيض.

وكان لسقوط التيارة وزحف المهدي نحو الأبيض ومخاطبته لأهلها، أثره الكبير في خلق جو من القلق داخل المدينة نتج عنه عدة أشياء. فقد بدأ جند الحكومة في الاستعداد للدفاع عن المدينة وتمت بعض الإجراءات العسكرية الدفاعية، وهذه بدورها ضاعفت روح القلق وعدم الاستقرار. ثم بدأت بعض الفئات التجارية في اكتناز المؤن وإخفائها تحسباً للمستقبل، وهذا أيضاً زاد من حدة التوتر. ثم أخذت بعض المجموعات التي تساند المهدي بالخروج من المدينة والانضمام إليه. وكان يتقدمهم الياس أم برير وعبد الرحمن بانقا ومحمد المكي إسماعيل وخالد أحمد العمرابي وولد العريق وولد صالح سوار الذهب، وهم من قيادة المجتمع التجاري والديني والاجتماعي، وهم الذين عرفهم المهدي في زياراته الأولى.

وبعد انقضاء أسبوع على إقامته عند أطراف المدينة، قام المهدي بمهاجمتها فجر الجمعة ٢٤ شوال الموافق في ٨ سبتمبر. وكان الهجوم عنيفاً ولكن الحامية استطاعت أن تصده. وقتل من الأنصار في هذه المعركة نحو

(١) عن حصار وسقوط الأبيض راجع الكتب السابقة وكذلك ميخائيل وكتاب القس أهرولدر.

من عشرة آلاف. وكان وقع الهزيمة أليماً وعدد الضحايا كبيراً. وبرزت الروايات التي تحاول أن تجد تفسيراً لهذه الظاهرة. فالكردفاني يذهب إلى أن المهدي أخبر أنصاره بأن يدخلوا المدينة من جهة الشرق صفاً اثر صف، وأن يكون دخولهم عن جهة القبلة. وروى الكردفاني عن المهدي قوله: «قال لي سيد الوجود ﷺ لولا ولولا ولولا لحصل النصر». وعندما استفهم الناس من المهدي ماذا يقصد الرسول، رد قائلاً: «لولا مخالفة أصحابك وعدم دخولهم الخندق مترتبين من الجهة الشرقية كما أمرتهم ولولا أخذهم للغنائم عند دخولهم في الخندق وانشغالهم بها ولولا إعجابهم بكثرتهم لحصل النصر». ويذهب علي المهدي إلى أن الهزيمة سببها ضعف الجهة التي كان بها الفكي المنا إسماعيل وجماعته وانشغالهم بالغنائم. ويبدو أن السبب الرئيسي قوة تحصين المدينة وتفوقها بالأسلحة النارية. فعندما اخترق الأنصار التحصينات الأولى صعد جنود الحامية إلى سطوح المنازل فكانوا في وضع مكنهم من استعمال سلاحهم الناري. وكانت هذه أول معركة هجومية للمهدي ضد جيش متحصن.

ولعل تلك الهزيمة قد أحدثت نوعاً من الاضطراب وسط جماعة المهدي. فيقال إن هناك من أشار على المهدي بالتراجع إلى قدير حتى تنتظم صفوفه ثانية. الأمر الهام هو أن الهزيمة أعطت المهدي دروساً قيمة استفاد منها في مستقبل معاركه. فقد أخذ بنصيحة الجلابة الذين انضموا إليه من الأبيض بأن يقوم بحصار المدينة. فقام بجمعه وعسكر في الجنزارة وضرب على المدينة حصاراً متيناً. وأصبح الحصار من فنون الحرب الذي أتقن المهدي استعمالها مستقبلاً. ثانياً نزل على نصيحة أصحابه فأرسل في إحضار الأسلحة النارية من قدير. وكان المهدي قد ترك تلك الأسلحة التي غنمها في مناسبات سابقة، وآثر أن يحارب جماعته بأسلحتهم التقليدية. ولكن «معركة الجمعة» حتمت عليه إحضار تلك الأسلحة والاستفادة منها. فالحرب لم تعد كالحروب السابقة وإنما فرضت تنظيماً عسكرياً متقدماً. فشهدت هذه الفترة تكوين الجهادية وهم حملة الأسلحة النارية من الجنود المحترفين من أصل زنجي، وأوكل إلى حمدان أبو عنجة قيادتهم. وهكذا برز في جيش المهدي

قوة ضاربة من حملة الأسلحة النارية لعبت أدواراً بارزة في تاريخ الثورة المهدية، وفي حروباتها في المستقبل في الداخل والخارج. كانت هذه بعض دروس الهزيمة.

واستمر حصار الأبيض وبارا حتى مطلع عام ١٨٨٣. وفي السادس من يناير سلمت مدينة بارا، وأحدث تسليمها أثراً كبيراً وسط جنود المهدي، كما زاد من أزمة الأبيض وهي تعاني من نقص في المؤن وتقاوم الحصار بلا حماسة. وبعد أيام (١٥ يناير)، سلمت مدينة الأبيض ودخلها المهدي حيث اتجه رأساً إلى المسجد وأقام الصلاة. ثم تبعته جحافل الأنصار مبتهجة بالنصر وساعية بجد تبحث عن غنائم المدينة ذات الثراء والتاريخ التجاري الطويل. لهذا أعقب استسلام المدينة بحثٌ دقيقٌ عن ثرواتها. فتم تفتيش كل الذين كانوا بداخلها، كما تم البحث عن ثروات الحكام والتجار. ويبدو أن صورة الثراء في ذهن الأنصار عن هذه المدينة كانت كبيرة. فقد أورد الكردفاني أن الأنصار كانوا يعتدون على الذين يخرجون من المدينة مستسلمين، ويقومون باغتصاب ممتلكاتهم قبل وصولهم إلى معسكر المهدي، مما دفع بالمهدي بتعيين قوة لزجرهم. فإذا كان هذا هو المسلك قبل استسلام المدينة، فإن حمى الغنيمة لا بد أن ترتفع كثيراً بعد استسلامها.

وكانت لسقوط الأبيض نتائج هامة. لقد أصبح المهدي يسيطر الآن على كردفان، على مدنها وبواديها. وتحولت الأبيض إلى عاصمة للدولة التي ولدت حديثاً. فكان على المهدي أن يتصدى لمهمة الحكم وأن يضع أساساً لهذه الدولة. وبعد الاستيلاء على كردفان انفتح الطريق أمام المهدي إلى الشمال، إلى الخرطوم عاصمة الحكم الأجنبي. ولم تعد تنقصه القوة والخبرة القتالية، فقد اجتمع لديه ١٦٤٠٠ بندقية و١٣ مدفعاً و٧ صواريخ و٥٠٠ من جنود الحكومة المدربين الذين دعموا قوة الجهادية. ويمكننا أن نعتبر احتلال كردفان بداية النهاية للحكم التركي ـ المصري في دارفور وبحر الغزال. فلم يعد أمام الحاميات الحكومية هناك إلا أن تسلم أو ينهار حكم المهدي. وبعد سقوط الأبيض زاد ضرام الثورة الشعبية اندلاعاً. فأخذت تتقاطر وفود المؤيدين مبايعة، بعد أن شهدوا رايات المهدي الظافرة تسير من نصر إلى

آخر. فذلك عثمان دقنة يأتي ساعياً من أقصى الشرق إلى الأبيض، فتنفتح بمجيئه صفحة الجهاد في تلال البحر الأحمر. وتزداد حركة الثورة في دارفور وتنحصر الحاميات خلف أسوار المدن تنتظر مصيراً لا تستبين أفقه. وبدأت روح الثورة تتسرب إلى مناطق بربر والقضارف. وبينما المهدي يعيش لحظات الانتظار ويرقب الخرطوم هناك في الشمال، فرضت عليه تجربة أخرى هي ما عرفت باسم حملة هكس التي أبيدت في شيكان.

٧ ـ شيكان مقبرة الغزاة[1]:

في سبتمبر عام ١٨٨٢ احتل الإنكليز مصر فتصدوا للصراع ضد المهدي. وقد تناول البروفسور شبيكة الدبلوماسية البريطانية، التي تمخضت عن إرسال حملة من جنود مصريين بقيادة ضباط بريطانيين ومصريين إلى السودان للقضاء على المهدي في الأبيض. وقدم الأستاذ عصمت زلفو تحليلاً عسكرياً وافياً لتلك الحملة وتكتيكات المهدي الحربية. وسوف نحاول هنا أن نقدم الجوانب الأساسية لقيادة المهدي لتلك المعركة التي انتهت بإبادتها.

تجمعت حملة الغزو في الخرطوم، والتي اشتهرت «بجردة هكس» نسبة للجنرال البريطاني الذي أصبح على رأسها. ويقال إن الرجل كان متباهياً بقوته مفتوناً بها. وروي عنه قوله: إذا سقطت السماء رفعناها بأسنتنا وإذا اهتزت الأرض ثبتناها بأقدامنا. وتكونت الحملة من أربعة آليات مشاة قوامها ٢٠٠٠ جندي، وخمسة بلوكات سواري من الباشبزق، وأربعة مدافع كروب وعشرة مدافع جبلية وستة مدافع نوردفلوت، وستة مدافع رشاشات متراليوز. وبلغ عدد التبع والإداريين ٢٠٠٠ شخص نصفهم من المقاتلين حاملي السلاح. وكان يحمل السلاح والمؤمن عشرة آلاف من الحيوانات المختلفة. ولعل ثقة الجنرال هكس المفرطة كان مبعثها سلاحه الناري المتفوق. وغادر «المربع الفولاذي» الدويم في ٢٧ سبتمبر قاصداً المهدي في الأبيض.

---

(١) اعتمدنا في هذا الجزء على كتاب عصمت زلفو «شيكان» الذي قدم عرضاً وافياً للمعركة مستعيناً بخبرته العسكرية.

فما هي الخطوات التي اتخذها المهدي لمواجهة «جردة هكس»؟ كان المهدي على علم بأمر الحملة منذ بداية تجمعها في الخرطوم، وظلت تأتيه أخبارها تباعاً حتى وقف على حجمها وقوتها وعتادها. وعلى ضوء تلك المعلومات رسم خطته لحربها. فبعد أن غادرت الحملة الدويم بعث المهدي بمجموعة من المقاتلين على رأسهم محمد عثمان أبو قرجة وعبد الحليم مساعد وعامر الياس أم بريس، بغرض مناوشة الحملة دون الالتحام بها. وعليهم متابعتها كالظل، وأن ينقضوا على أي جانب ضعيف يطرأ عليها أو ينفصل عنها. وهذا هو نفس التكتيك الحربي الذي اتبعه القائد الروماني فابيوس ضد حملة هنبال. وقد أدى أنصار المهدي مهمتهم بنجاح وواصلوا حتى آخر أيام الحملة.

وطبق المهدي تكتيك الأرض المحروقة وحرب الدعاية. فقد تم دفن الآبار وإخلاء القرى في طريق الحملة التي أصبحت تسير في أرض يباب. فليس هناك من قرية تستقبلها أو قبيلة ترحب بها أو غدير يبل ظمأها. وكانت منشورات المهدي تلقى في طريق الحملة وتعلق على أغصان الأشجار. وكانت منشوراته بصيغتها المختصرة، ولغتها القاطعة، وأهدافها المحددة، وكثافتها التي بلغت ١٥٠٠ نسخة، نموذجاً في العمل الدعائي. وكان لهذه الخطوات الثلاث أثرها في إضعاف الحملة معنوياً ومادياً، مما جعل مسيرتها محفوفة بالمشاق، فوصلت وادي شيكان مرهقة القوى.

من الجانب الآخر قام المهدي بإجراء استعدادت حربية وسط جيشه. فانتقل بجيشه خارج الأبيض حيث أقام معسكراً تدريبياً ضخماً. فالفترة التي فصلت بين معركة الأبيض واللقاء المرتقب أحدثت تراخياً عسكرياً وسط جنوده. كما أن القبائل التي انضمت حديثاً بعد سقوط الأبيض افتقدت الروح القتالية المنظمة. فكان لا بد من إقامة معسكر للتدريب لرفع الروح القتالية للجنود، وهم يواجهون جيشاً نظامياً مكتمل العدة والعتاد. وواصل مخاطبته للجنود ووعظهم لرفع روحهم المعنوية. وكانت الأسلحة النارية تطلق باستمرار حتى تعتاد الخيول على ضجيج المعركة وجلبتها. وكون مجلساً للحرب كان يلتقي به دوماً للتفاكر في تسيير الحرب وإداراتها.

أما خطة المهدي العسكرية فتتلخص في مرحلتين. كان هدف المهدي جذب هكس بعيداً عن النيل إلى داخل كردفان، وإرهاقه وقطع خطوط امداده، وحرمانه من حرية اختيار أرض المعركة النهائية. ورفض المهدي بحسم أن يحارب معركة دفاعية حول الأبيض لا تتناسب مع تسليحه بالسلاح الأبيض، ولا مع جنوده الوثابة والمتعطشة للقتال والهجوم، فقرر أن يتخذ هو المبادرة بهجوم شامل على أرض وفي ظروف مناسبة، وعلى مسافة من المربع تمكنه من الوثبة عليه في اللحظة الحاسمة. ويرى زلفو أن خروج المهدي من الأبيض قرار فيه روح المغامرة المحسوبة التي تبرز دائماً في خططه الحربية. إذ أن خروجه من المدينة قد يجعلها فريسة سهلة لهكس إذا ما استطاع الإفلات من المهدي وأسرع الخطى نحوها.

وكانت المرحلة الثانية في خطة المهدي وضع الترتيبات للمعركة الأخيرة. فكان عليه أن يحرم هكس من الاستيلاء على مورد مياه كبير يتخذه موقعاً دفاعياً طويل المدى. فكان عليه أن يمنعه من احتلال «البركة». ولهذا اضطر المهدي لتغيير تحركات جيشه في أقل من أربع وعشرين ساعة، حرك خلالها نحواً من عشرين ألف مقاتل. ثم كان على المهدي أن يختار المكان والزمان المناسبين للمعركة. فوقع اختياره على وادي شيكان وهو اختيار جد موفق «للدرجة التي تجعل المرء يشك في أن الطبيعة نفسها قد ساهمت في تهيئة المسرح لتلك الملحمة العظيمة». فهو وادي كبير وفسيح ينتهي بغابة كثيفة تسد منفذه، وتحفه الغابات من الجانبين. فهو بقعة الأرض الوحيدة المكشوفة التي تعطي جيشه حرية الحركة والمناورة بكل الجهات بهدف الإبادة الكاملة لكل عدوه. وتبلورت اللمسات الأخيرة للمعركة في ثلاث خطوات: أن يقوم الجهادية بقيادة حمدان أبو عنجة بقصف الحملة ليلاً قصفاً مركزاً قبيل المعركة لكسر روح المقاومة فيها. وتمثلت الخطوة الثانية في اختباء إحدى الرايات في خندق في طريق الحملة، حتى إذا ما اجتازته وأصبحوا في وسط المربع خرجت الراية من خندقها لتفاجىء الجنود في وسطهم. والهدف من هذه الخطوة الانتحارية أن يشتغل الجنود مؤقتاً بالهجوم الأمامي الذي سيعقبها. والخطوة الأخيرة «الهجوم بثلاثة محاور مع التوزيع

الاقتصادي وتقدير ثقل كل محور وموازنته مع الأهداف والأغـراض التكتيكية. تجنباً للإسراف في جهة». بهذا تنطبق «الكماشة» بأكملها على الحملة.

ويختتم زلفو تحليله لمخطط المهدي قائلاً: «على مدار تاريخ الصراع البشري المسلح وحتى يومنـا هذا، لا زال الصـدام الهائل الذي احتـدم على سهول كردفان في ضحى يوم الاثنين من أواخـر عام ١٨٨٣، يبرز مثلاً رائعـاً لإبـداع الفن العسكري في مـزج الخيال والتخطيط بواقـع التنفيذ والتطبيق. فـاختيار مسـرح الالتحام المثالي الذي فجـر فيه المهـدي طـاقـات جيشـه، والسرعة الخاطفة التي أزاح بها آلافاً من الجنود المسلحين والمدربين من حيز الـوجود، وذلـك الختام الخـرافي الشبيه بـأسـاطيـر الأولين حين تبتلع الأرض جيوشاً بأكملها. كل ذلك يدل دلالة لا شك فيها ولا جدال على أنه كان نتاجاً لتخطيط دقيق محسوب بلغ قمته في ساعـة توهـج عقلي في أصيل يـوم الأحد عقب مجلسه الحربي الأخير، فتمخض عن ذلك المخطط الفذ».

وصدقت نبوءة المهدي عندما قال لأصحابه إن من يتـأخر لإصـلاح نعله سيفوته شرف المشاركة في المعركـة. فلم يستغرق القتـال إلا سويعـات. فقد أطبق الأنصار على المربعات الثلاثة وهي عاجزة عن استعمال سلاحها الناري المتفوق فقضوا عليها. فكان النصر تعبيراً عن قدرة الثورة الخـلاقة وهي تفـرز قياداتها العسكرية في زحفها قدماً نحو النصر. فالمهدي وأبو قرجة وأبـو عنجة والنجومي ومساعد وخلافهم لم يكونوا من خريجي أكاديميات عسكرية؛ كانوا من عامة الناس. ولا كان جندهم من العساكـر النظاميـة التي تدربت وأجـادت تدريبها. فكانت شيكان مقبـرة للغزاة الأجـانب الذين وطـأوا ثرى هـذا البلد. وكأني بالشهداء في كورتي والجعليـين في شندي والمقدوم مسلم، كأني بهم وقد توهجت دماؤهم فوق رايات النصر ولم يكن دماً مطلولاً انسكب هدراً.

فما هي أهم نتائج هذا الانتصار؟ كانت «جردة هكس» آخر قـوة نظاميـة في السودان يمكنها أن تقضي على المهـدي. وبهزيمتهـا لم يعد هنـاك جيش ليقوم بهذه المهمة إلا أن يأتي مـرة ثانيـة من مصر أو من بـريطانيـا. بينما قـوة المهدي العسكرية نمت نمواً كبيراً معنوياً ومادياً. فقد غنم كميات من السلاح

والذخيرة والمؤن حولت جيشه إلى جيش نظامي حديث. وأخذت القبائل تتدفق نحو الأبيض بعد ذلك الانتصار الساحق. لقد مال ميزان القوى بشكل حاسم لصالح المهدي. فجاء المك ادم مك جبال تقلي وبقية سلاطين الجبال مؤيدين بعد طول تردد. وانهار الحكم التركي ـ المصري في دارفور وبحر الغزال. وزاد انتشار الثورة في أرجاء البلاد. ويذهب شقير إلى أن انتصار المهدي قضى على نفوذ الحكومة في السودان قضاء مبرماً. ولم يقتصر اثر النصر على السودان، بل امتد إلى العالم الإسلامي. فجاءت إلى المهدي وفود من الحجاز والهند وتونس ومراكش. ووقفت الحكومة البريطانية في مصر عاجزة أمام الثورة، فتمخضت دبلوماسيتها عن إعلان إخلاء السودان وسحب الحاميات الحكومية منه. وأرسلت الجنرال غردون لتنفيذ هذه المهمة، فوصل في يناير عام ١٨٨٤، بينما بدأ المهدي يخطط للزحف على الخرطوم آخر معاقل الحكم الأجنبي في البلاد.

٨ ـ الاستيلاء على الخرطوم وانتصار الثورة[١]:

بدأ المهدي الخطوات العملية لحصار الخرطوم بعد معركة شيكان مباشرة. فرأى حصارها على ثلاث مراحل: عزلها عن العالم الخارجي، ثم عزلها عن المناطق المحيطة بها ثم حصارها مباشرة وخنقها حتى تستسلم أو يستولي عليها. أما عزلها عن العالم الخارجي فيعني قطع الطرق الأربعة التي تصلها به. أما الطريق الأول الذي يتجه شرقاً عبر ميناء سواكن، فقد قام عثمان دقنة بقطعه في سلسلة من المعارك وحروب العصابات التي اشتهر بها ذلك القائد الفذ، فانحصر جنود الحكومة داخل أسوار مدينة سواكن. وهناك الطريق المتجه من بربر شمالاً إلى مصر. فبعد معركة شيكان بعث المهدي بأستاذه محمد الخير عبد الله خوجلي لقطع هذا الطريق. فاستولى على بربر وأرسل بقوات من الأنصار للاستيلاء على دنقلا. ورغم فشلهم في الاستيلاء

---

(١) تناول العديد من المؤرخين حصار الخرطوم إلا أنها لم تلق حظها من التناول العسكري المتخصص مثل معركة «شيكان وكرري» ويمكن الرجوع إلى: ميمونة ميرغني حمزة، «حصار وسقوط الخرطوم» وهو تحليل تاريخي للحصار.

عليها، إلا أنهم خلقوا اضطراباً في المنطقة أدى إلى قفل الطريق الشمالي هذا. أما طريق كسلا ـ مصوع فقد تولى أمره مصطفى هدل من قبيلة البني عامر. فقام باستنفار أهله وانضم إليه جماعات من الحلنقة والهدندوة. وبعد معركة شيكان اشتد نشاطهم وضيقوا الخناق على مدينة كسلا، مما اضطر السيد محمد عثمان بن السيد الحسن لمغادرتها في منتصف عام ١٨٨٤. ووجد طريق القضارف ـ القلابات اهتماماً خاصًا من المهدي بعد موقعة شيكان. فأعاد محمد ولد أرباب إلى القلابات ثانية ليتابع نشاطه الثوري الذي بدأه من قبل. كما عين الحسين عبد الواحد نور الدايم على القضارف. وتم حصر الحاميات الحكومية في المنطقة، حتى سحبت بمشقة إلى الحبشة واستسلم ما بقي منها. لقد نجحت المرحلة الأولى نجاحاً باهراً. فقد شهد عام ١٨٨٤ عزل الخرطوم عن العالم الخارجي عزلاً تامًا.

وكانت المرحلة الثانية تهدف إلى عزل الخرطوم عن المناطق المحيطة بها. فبدأ المهدي يكاتب الشخصيات ذات الوزن الديني والقبلي في المنطقة. فأرسل إلى الشيخ العبيد ولد بدر في أم ضبان، وهو من كبار مشايخ الطريقة القادرية فرع تاج الدين البهاري. وكتب إلى الشيخ محمد الأمين الضرير مميز العلماء في الخرطوم. واتصل بالأعيان القاطنين في القرى المنتشرة حول المدينة. ووجد استجابة لدى نفر من أولئك الأشخاص، فأعلنوا خروجهم على الحكومة وأخذوا يشعلون الثورة في مناطمهم. وحتى الشيخ المضوي عبد الرحمن الذي هجر صفوف المهدي من قبل عاد وانضم إلى راية الشيخ العبيد بدر.

وفي مارس خرج الشيخ العبيد على رأس ٣٠ ألف مقاتل وبدأ حصار الخرطوم من الشمال من جهة الحلفاية، فكانت هذه أول خطوة عملية لعزل المدينة عن المناطق المحيطة بها. ثم قام العباس بن العبيد بعبور النيل الأزرق وبدأ حصار المدينة من الجريف. وكان ممن استجابوا لنداء المهدي عبد القادر ولد أم مريوم قاضي الكلاكة وحفيد الشيخ حمد. فالتف حوله رهط من القبائل حاصر بهم المدينة من الكلاكة. واستجاب أيضاً لنداء المهدي مصطفى الأمين ولد أم حقين من جزيرة اسلانج شمال الحلفاية. فتجمع عليه

نحـو من ألفي شخص نزل بهم في خور شمبات. كما قام أحمـد أبو ضفيرة شيخ الجموعية بحصار المدينة من أبي سعد جنوب أم درمان.

وكـانت الجزيـرة تمثل الشـريان الغـذائي للخرطـوم. فأولاهـا المهدي اهتماماً خاصًا، وأوكل أمرها إلى الشيخ محمد الطيب البصير، وهو من مشايخ الحلاوين المتصوفين. كما استنفر قبيلة الشكرية التي خرج جماعة منها بقيادة عبـد الله عوض الكـريم أبـو سن، وانضمـوا إلى ولـد البصيـر. وتمكن هـذا الجمع من عزل الخرطوم عن المناطق الجنوبية فقطعـوا خط التلغراف ونـزعوا أعمدته. كما انضم إلى المهدي معظم شيوخ القبـائل بين الخـرطوم وسنـار، وكذلك مشايخ الطرق الصوفية الذين كان بعضهم قد هـاجر إلى المهـدي منذ أيامه في قدير، وفي مقدمتهم اليعقوباب أحد فـروع الطريقـة القادريـة. وكان هدف المهدي أن يؤسس معسكـرات للأنصـار في أنحاء متفـرقة في المنـطقة المتـاخمة للخـرطوم لتقـوم بمعارك محـدودة النطاق ضـد الحاميـة. فتحـولت المنطقة إلى بحر بدأت أمواجه تتلاطم بالمجموعات القبلية الثائرة.

وحتى يتم تنسيق عمليـات الحصـار في هـذه المـرحلة الثـانيـة، بعث المهدي بمحمد عثمان أبو قـرجة ملقبـاً إياه بـأمير البـرين والبحرين، ليشـرف على الجيوش بين النيلين الأزرق والأبيض والبرين شرق النيل وغربه. فخـرج أبـو قرجـة على رأس قوة من أربعـة بلوكـات من الجنـود النـظاميـة ورهط من القبائل. فاستولى في طـريقه على فـداسي التي استسلمت بعد طـول حصار. ثم تقـدم نحـو الخـرطـوم وعسكـر في الجـريف وبـدأ سلسلة من العمليـات العسكرية في المنطقة. ورغم أنه لقي مقاومة من الحاميـات التي كان يـرسلها غـردون من الخـرطـوم، ورغم الهـزائم التي لحقت بـه، إلا أنـه حـافظ على الضغط على الخرطوم وبقيت كل المنطقة في حالة حرب لا تهدأ.

وفي أبريل خرج المهدي من الأبيض قاصداً الخرطوم، وبدأت المرحلة الثـالثة من الحصـار. وحط رحالـه في الرهـد، ومن هناك بعث بعبـد الرحمن النجومي أمير الأمراء المهدية على رأس جيش كبير مسلح بالبنادق والمـدافع. وضم له عبد الله ولد النور على رأس جيش آخر. وكان هدف هذه القوة تعزيز

موقف المحاصرين. وبدأ الحصار المباشر على المدينة بتوزيع المقاتلين على طول خط النار الذي يمتد جنوب المدينة. وكان على النجومي أن يوزع الرايات في المواقع الاستراتيجية. وفي يونيو نزل النجومي بجيشه في قرية القوز ليواجه طابية الكلاكة التي كان بها أكبر قوة من الجنود والعتاد الحربي.

وفي أغسطس خرج المهدي من الرهد قاصداً الخرطوم، على رأس قافلة ضخمة من البشر بلغوا نحواً من ٢٠٠ ألف. وقد وصف أحد المرافقين للحملة ذلك الحشد قائلاً: «بحال قيام المهدي من الرهد إلى الخرطوم بالجيوش الجرارة التي ليس لها نظير قامت الدنيا بأسرها، وتوجهنا مسافرين كأننا قرعة على البحر لا نعرف أولها من آخرها». وكان المهدي يسير بذلك الحشد سيراً بطيئاً فرضه عليه ثقل الجيش وانتظار تأثير الحملات التي أرسلها لكسر روح المقاومة في المدينة وإضعاف قدرتها الدفاعية. فتخلف في شات قرابة شهر. وهناك وافاه الشيخ محمد شريف نور الدائم مسلماً بالمهدية، فأحسن استقباله. وفي طريقه إلى الخرطوم اتصل به أيضاً أوليفر باين، الصحفي الفرنسي. وعرض على المهدي استعداد فرنسا لمده بالأسلحة في حربه ضد الإنكليز. وكان الصحفي يمثل فرنسا في سعيها لتحسس طريقها في افريقيا. ووجد المهدي في زيارة الأوروبي فرصته لتأكيد جوانب هامة من دعوته في مشهد لا يخلو من إثارة. فخرج على الأنصار موضحاً عرض الفرنسي، ثم بيَّن لهم بأنهم ليسوا في حاجة إلى سلاح الإفرنج لأنهم يقاتلون بعزيمتهم وإيمانهم. وكان مشهداً مؤثراً ضرب فيه المهدي عصفورين بحجر.

وواصل المهدي زحفه. فوصل ديم أبو سعد جنوب أم درمان في أكتوبر. وعسكر هناك ثلاثة أشهر من ١٠/٢٧ حتى ١٨٨٥/١/٢٦، شهدت نشاطاً مكثفاً، سياسياً ودعائياً وعسكرياً. فبعث بالعديد من المنشورات إلى أهالي الخرطوم عامة، وحي سلامة الباشا خاصة الذي عاش فيه سنوات شبابه. وإرسال المنشورات أسلوب اتبعه المهدي قبل أي معركة حربية. فهي محاولة لحسم الأمور دون حرب يكون وقعها قاسياً على أنصاره وأعدائه. وأحدثت تلك المنشورات بعض الأثر. فقد ارتفعت روح القلق بين سكان المدينة، وتسلل بعضهم منضماً إلى المهدي، وبعضهم أخذ يعمل داخل

المدينة ضد النظام التركي المتداعي. وكاتب المهدي غردون بعدد من الرسائل بعضها كان مطولاً، بلغت ثمان رسائل وملحقين. وكان يخاطبه «بعزيز بريطانيا والخديوية غردون باشا» ولعل المهدي أراد التأثير عليه لما سمعه عنه من تمسكه بمسيحيته.

ثم بدأ تضييق الحصار على المدينة ومنعها الحصول على المؤن. ونجحت هذه الخطوة، إذ عانى سكان المدينة نقصاً في الغذاء كان وقعه أليماً عليهم. وبعث المهدي بعيونه للوقوف على مخططات غردون الدفاعية واستحكامات المدينة. وكانت تأتيه المعلومات تباعاً، وعلى ضوئها بدأ يرسم خطته النهائية. ثم بدأ حصار حامية أم درمان حصاراً محكماً حتى استسلمت في الخامس من يناير عام ١٨٨٥.

وجاءت اللحظة الحاسمة: الهجوم على الخرطوم بعد أن رفضت الاستسلام. وبعد أن هدها الجوع وطول الحصار وانكسرت روحها المعنوية، وهي ترى جحافل الأنصار تتحلق بها من كل جانب، ودب اليأس في نفوس أهلها عن وصول حملة الإنقاذ. فقد بعث المهدي بجيش عطل مسيرة تلك الحملة في أبو طليح والمتمة.

وتشكلت استحكامات الخرطوم في ثلاثة مواقع: باب الكلاكلة تجاه حلة الكلاكة قرب النيل الأبيض، وباب بري تجاه بري قرب النيل الأزرق، وباب المسلمية في الوسط. وكان يقف عليها خمس أورط من الجند النظاميين وخمسة وعشرين أوردي من الباشبوزق والشايقية والأتراك، ووزعوا على طول خط الدفاع. وحفر خندق أمام الخط يصل النيل الأزرق بالأبيض. ووضعت عليه الأسلاك الشائكة ومسامير الحديد (الضريسة) مما يصعب على المهاجم اجتيازه. وكان في هذا الخندق جزء تنحسر عنه الماء فيصبح الدخول للمدينة عبره سهلاً. وكان المهدي على علم بتلك الثغرة وبكل ترتيبات الدفاع في المدينة، فسيل المهاجرين إليه من داخل المدينة لم ينقطع.

وفي مساء الأحد ١٨٨٥/١/٢٥ عبر المهدي النيل الأبيض إلى معسكر

النجومي في شجرة ماحي بك. وهناك التقى بالجيش المتحفز. وكان ذلك اللقاء سراً حتى لا يفقد الهجوم المرتقب عنصر المفاجأة. وأصدر المهدي تعليماته الأخيرة للمقاتلين واستقر الرأي بعد المشاورة على أن يبدأ الهجوم فجر الاثنين. ويقال إن المهدي استل سيفه وضرب به الهواء ثلاث مرات وهو يقول: «الله أكبر هيا هيا على الخرطوم». وقضى الأنصار ليلتهم تلك في حركة دائبة ترقباً للحدث الأكبر.

وفي يوم الاثنين ١٨٨٥/١/٢٦ وقبل الفجر بساعة بدأ الهجوم على الخرطوم. وكان الهدف من الهجوم في تلك الساعة المبكرة الاستفادة من ساعات الظلام لشل فعالية الأسلحة النارية خلف الاستحكامات. فقاد النجومي الهجوم الأساسي من جهة النيل الأبيض. حيث دفع بما يزيد عن ٤٠ ألف مقاتل عبر فتحة ضيقة لا يتجاوز عرضها أكثر من ٥٠٠ ياردة في دفاعات الخرطوم القوية. بينما كان جزء لا يزيد عن ٢٠ ألفاً منتشرين في أميال بطول مواجهة دفاعات الخرطوم. وحينما وصل هؤلاء وبدأوا في الالتحام مع القوات الأمامية خلف الخندق، كانت الموجات الأولى لعناصر الاختراق قد وصلت إلى سرايا غردون[1]. وتحركت القلعات على باب بحري وباب المسلمية، «فكانت أجنحة هذه الصدور الثلاثة تكاد تكون متصلة ببعضها البعض حتى أن خط الهجوم كان سائراً في نصف دائرة مرتكزة على النيلين الأبيض والأزرق».

وكان الشيخ بابكر بدري من الذين اشتركوا في الهجوم الأول ومن أوائل من دخلوا الخرطوم. وقد وصف الاقتحام قائلاً: «حينما دخلنا الخندق وجدناه ملي طيناً مائعاً. فغصت إلى ما بعد ركبتي وجعل كل من جاء من الأنصار يمسكني من كتفي ويقفز أمامي فبعضهم يمسكه الطين والخفيف منهم يخرج إلى اليابس». ووصف كيف اندفعت الجموع نحو خط النار في هجوم كاسح وفي موجات متتابعة تعلو وتهبط، وبدأت خطوط الدفاع تنهار تباعاً والأنصار يواصلون زحفهم العنيف حتى وصلوا داخل المدينة، واتجهت

---

(١) عصمت زلفو، كرري ص ٤٦٣.

مجموعة منهم إلى السرايا وقتلوا غردون[1]. ثم تداعت خطوط الدفاع الأخرى في باب المسلمية وبري. واستمرت المعركة حتى الضحى وبعدها أصبحت المدينة كلها في قبضة المهدي.

وما كان لمعركة كبرى كمعركة الخرطوم أن تمر دون أن يصاحبها فوضى ونهب وقتل عنيف خرج أحياناً عن الحد المقبول. واستمرت حالة الفوضى بضعة أيام، ولم تهدأ إلا بمجهود من المهدي وقواده. أما المهدي فلم يدخل الخرطوم فوراً، فقد بقي في أبي سعد حتى يوم الجمعة حيث دخل المدينة منتصراً واتجه إلى المسجد وأدى صلاة الجمعة. فالثورة التي انفجرت فجر الجمعة يونيو عام ١٨٨١ تتوجت بالنصر يوم الجمعة يناير عام ١٨٨٥.

٩ ـ ثم مات المهدي:

لم يعش المهدي طويلاً بعد سقوط الخرطوم فبعد خمسة أشهر رقد طريح الفراش ولازمته الحمى أسبوعاً. ويبدو أنه بدأ يحس بالمرض قبل ذلك الوقت. فهو يتحدث منذ شعبان عن عدم قدرته على القيام ببعض المهام لمرضه. وفي صباح العشرين من يونيو انطفأت شمعة ربيعه الأربعين. ودفن في نفس الغرفة التي توفي بها. وخرج الخليفة عبد الله ليعلن الخبر وهو يغالب الدمع والدمع يغلبه. وارتفعت أصوات النواح هنا وهناك خافتة حيناً ومرتفعة حيناً آخر.

لم يستطع الثائر أن يقاوم المرض طويلاً رغم بنائه الجسماني السوي وشبابه. فالجهد الذي بذله منذ خروجه من أبا، والمعارك التي قادها وعظم المسؤولية التي تحمل ثقلها، وفيض الرسائل والكتابات التي خطها[2]، كلها أنهكت قواه. فأصبح جسده فريسة سهلة للمرض، وما أكثر الأمراض والأوبئة

---

(١) بابكر بدري.

(٢) بلغت رسائل المهدي ومنشوراته نحواً من ألف. جمعها وحققها الدكتور أبو سليم في سبعة مجلدات وسوف تنشر قريباً.

في سودان القرن التاسع عشر. وأم درمان نفسها بؤرة أمراض. والمهدي نفسه يتحدث في إحدى رسائله عن انشغاله بمعاودة المرضى المصابين بـالجدري. فأصابته الحمى، ولعلها تيفوئيد أو سحائي أو ملاريا.

وهكذا انطوت صفحة من عمر شباب خرج وهو في الخامسة والثلاثين من عمره ليقود أشجع وأنجح حركة تحرر وطني عرفها السودان الحديث.

الفصل الخامس

لمحات من برنامج المهدي السياسي والاقتصادي والاجتماعي

١ ـ مقدمة.

كان برنامج المهدي السياسي والاقتصادي والاجتماعي أضعف حلقاته الفكرية. فهو برنامج يجمع بين الاجتهاد والتقليد وتصحيح بعض الممارسات الخاطئة والتلاؤم مع ظروف البلاد. فلم يكن برنامجه مثل رؤيته الثورية التي كانت حلقة متكاملة البناء. لقد كان المنهج الثوري في فكر المهدي هو جمعه للقبائل والفئات الاجتماعية المختلفة لتقضي على الحكم الأجنبي، فكان برنامجاً عريضاً للتحرر الوطني تم إنجازه بسقوط الخرطوم. وبعد القضاء على الحكم الأجنبي برز فراغ في الحكم كان لا بد من أن يملأ حتى يستقيم حكم البلاد. والمهدي بحكم منصبه كخليفة للرسول، كان هو السلطة العليا وعليه وضع البرنامج لملء ذلك الفراغ، وهو برنامج مستمد من وضعه الديني المتميز. ولكن فكرة المهدي المنتظر كإطار عريض للوحدة تختلف عنها كأساس لوضع برنامج للحكم. فهي في الحالة الأولى، مظلة وارفة تسع هذا وذاك، وفي الحالة الثانية موقف اجتماعي، والذي هو في نهاية الأمر انحياز طبقي. ولكن المهدي منذ هجرته من أبا وحتى وفاته كان في حالة جهاد مستمر وتنقل من معسكر إلى آخر. والمجتمع الذي قام حوله وسار معه، كان مجتمعاً حربياً ومجموعات من المقاتلين، ما أن يستقر بها المقام حتى يستنهضها الجهاد إلى ميدان جديد. فهو مجتمع حرب لم تتبلور بعد معالمه

الطبقية. فكان برنامج المهدي يتأرجح بين تلبية احتياجات المجتمع المتنقل ومجتمع الحرب من جانب، واحتياجات المجتمع الذي سيستقر مستقبلاً. فانعكست كل تلك العوامل في برنامجه.

٢ ـ البرنامج السياسي:

يقوم النظام السياسي على فكرة المهدي المنتظر. فالمهدي هو إمام القرن وخليفة رسول الله. فيظهر ليجدد الإسلام ويرفع المذاهب والطرق ويعود إلى الأصل إلى الكتاب والسنة. فأعلن المهدي إلغاء المذاهب والطرق، وأن هذا الإلغاء كان معلوماً لأهل المذاهب والطرق قبل ظهوره، ولو حضروا عهد المهدي لاقتفوا أثره[1]. فأصبح هو المرجع وعليه الاعتماد الكلي، وليس التعلق بالأئمة. ورأى أن تعدد الكتب والمذاهب أدى إلى اختلاط أمر الدين على الناس وأحدث بلبلة في عقولهم. فأمر بإحراق كل الكتب إلا الكتاب والحديث الصحيح.

هذا هو الأساس النظري الذي قام عليه نظام الحكم في المهدية. وهو الأساس الذي نادى به معظم دعاة التجديد في العالم الإسلامي، فكلهم يزعمون العودة إلى الأصول، إذ بغير هذا الزعم لا يصبح لتجديدهم معنى. ولكن العودة إلى الأصول ليست ممكنة في كل عصر، فهي أحياناً دعوة حقيقية للتجديد عندما تطرأ كل المجتمع أبنية اجتماعية جديدة تحتاج إلى صيغة جديدة للحكم. وهذه الدعوة في أحيان أخرى شعار تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي، عندما يخرج الناس فيه على النظام القائم. على أن إحراق المهدي للكتب كان خطوة غير موفقة. فهو في أحكامه اللاحقة قال ببعض مما جاء في تلك الكتب من أحكام، مما يجعل حرقها خطوة لا تخلو من تطرف. والخطوة تحمل روحاً فاشستية لأنه يتعامل مع الأفكار بالقهر. كما أن الأفكار أفرزتها ظروف ولن تذهب تلك الأفكار إلا إذا أبيدت الظروف التي

---

(١) المرشد، ٤٤، ٥٦، ٤٦، ٨٧٩.

أفرزتها، وهذا لا يتم بالحرق فالإجراء فاشستي لأنه لا يطيق رؤية الفكر المخالف، ويتعامل مع الأفكار تعاملاً فوقياً.

كان المهدي بحكم وضعه المتميز رأس النظام السياسي. وهو نظام ثيوقراطي يضع في يد الحاكم سلطات إلهية مطلقة. ولم يكن هناك من خيار آخر، ففكرة المهدي المنتظر أدت بالضرورة إلى هذا الوضع. ولكن المهدي كان ميالاً إلى توزيع السلطات على معاونيه وقواده. فقد عين ثلاثة خلفاء سماهم بأسماء الخلفاء الراشدين: خليفة الصديق والفاروق والكرار، وعين عبد الله وعلي ولد حلو ومحمد شريف في المناصب الثلاثة وقصد المهدي بهذا التعيين ترسم خطى الرسول، ولكن ليس في التعيين ترسماً لخطاه، فالرسول لم يعين الخلفاء الذين جاؤوا من بعده ولم يحضر عهدهم، وإنما جاء ترتيبهم بتلك الصفة بعد وفاته، ولظروف فرضها تطور الحياة السياسية في المدينة. ولكن هذا جانب شكلي. إنما الجانب الأعمق في تعيين المهدي هو أن الخلفاء الثلاثة يمثلون مناطق السودان الرئيسية: الغرب، والوسط والشمال. ورغم أن الشرق لم يكن له خليفة إلا أن أمير الشرق عثمان دقنة كان له وضع متميز ومنحه المهدي سلطات واسعة[1]. هذه التعينات تنبيء عن إدراك للوحدة و «الأمة». ورغم أن المهدي لم يستعمل هذه الألفاظ إلا أن تصرفه كان يهدف إلى تمثيل القبائل الرئيسية مما يخلق ظرفاً ملائماً لانصهارها في بوتقة الدعوة المهدية.

وأكد المهدي على مكانة الخليفة عبد الله. فهو «خليفة الصديق المقلد بقلائد الصدق والتصديق فهو خليفة الخلفاء وأمير جيش المهدية... وقضاءه هو قضاء رسول الله... وجميع أفعاله وأحكامه محمولة على الصواب»[2]. وهناك عدة احتمالات دفعت المهدي لوضع الخليفة في هذه المكانة المتميزة. ربما لأنه كان على رأس الفئة الأولى التي آمنت بالمهدية. وربما لقدراته القيادية التي أفردته دون سائر الخلفاء. أو لأنه كان قائد الراية الزرقاء

---

(١) المرشد، ٢٩٤.

(٢) منشورات، ص ٦٦ ـ ٦٧.

أكبر الرايات عدداً، وتحملت أكثر من غيرها عبء الحروبات. أو لأن الخليفة كان يمثل قبائل الغرب التي قام على أكتافها الجهاد الأكبر، وربما كلها مجتمعة. وسواء كان هذا أو تلك فإن تعيين المهدي للخليفة كنائب له يحمل دلالات هامة.

فقرار المهدي بني على أسباب موضوعية هي التي أملت عليه ذلك الاختيار، ولم تكن المهدية ملكاً ولا هي «كسروية أو خديوية». واختيار الخليفة القادم من غرب السودان فيه رفض لروح التعصب والتعالي الذي كانت تحسه قبائل النيل، والتي كانت ترى أنها أكثر تحضراً من غيرها. فالاختيار تم على أساس الكفاءة التي تميز الإنسان سواء من الغرب أو الوسط. فالمهدي كان يتصرف في إطار مجتمع أو لنقل تجاوزاً في إطار «أمة» وليس القبيلة أو الطريقة أو المنطقة.

ولم يقتصر توزيع السلطات على الخلفاء. بل عين المهدي أمراء وعمالاً ونواباً وأمناء. فقادة الجيش يعرفون بالأمراء، والذين أصبحوا بحكم ظروف الحرب الثورية قادة إداريين وسياسيين أيضاً. ويعرفون بالعمال في المناطق التي ليست بها تجمعات عسكرية[1]. وعين قاضياً للإسلام ونواباً للشرع للنظر في أمور الناس وتطبيق أحكام الشرع[2]. وطلب منهم تطبيق العدالة المطلقة والشفقة بالعباد. وأن ترفع إليه الأمور التي تصعب عليهم، وأن تطبق الأحكام على الكل دون تمييز، ولا يجوز نقض حكم نواب الشرع إلا للضرورة[3]. وكوّن المهدي مجلساً للأمناء، والذي تبلور بوضوح بعد سقوط الخرطوم، حيث أوكل إليه النظر في الأمور الدنيوية، ليتفرغ هو لأمور الدين[4]. وقد لعب الأمناء دوراً كبيراً في حل المشاكل التي طرأت على الدولة المهدية لاحقاً. والقوانين التي اعتمد عليها النظام هي قوانين الشريعة

---

(١) هولت، ص ١١٦ ـ ١٢٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨ ـ ١٣٢ وكذلك علي محمد علي صالح، «نظام القضاء في دولة المهدية، جذوره التاريخية وتطوره»، رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، عام ١٩٧٣ م.
(٣) المرشد، ٨٤، ٢٥٢، ٣١٢.
(٤) المرشد، ٨٧.

فطبقت الحدود كما هو منصوص عليها دون اجتهاد يذكر. وكان مجال المهدي في الاجتهاد محدوداً بحكم منطلقه الباطني. وفي هذا كتب دكتور مروة يقول: «لكن طبيعة المعرفة، التي حصرت المعرفة الإيمانية والشرعية بالمصدر الإلهي، قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الأمور التشريعية، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الأمور عملية محدودة جداً، وأنشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها»[1].

ولكن المهدي اجتهد في بعض الأمور التي كانت من باب البدع. فقد انتشرت عادة تدخين السجائر واستعمال التمباك. فوضع عقوبة السجائر والتمباك أكبر من الخمر فوضع عقوبة شارب الخمر ٨٠ جلدة وسجن ثمانية أيام، أما متعاطي التمباك فيجلد ٨٠ جلدة ويسجن شهراً[2]. ولعله رأى في السجائر إحدى ممارسات الأتراك التي يجب ردعها. واعتبر القذف والسباب خروجاً عن الشرع، ووضع عقوبات رادعة له. فالقاذف يجلد مائة جلدة والذي يستعمل الألفاظ النابية مثل ابن الكلب ومعرص وختزير الخ يجلد ٨٠ جلدة وسبعة أيام سجناً[3]. وهذه أيضاً ممارسات تفشت كثيراً على عهد الأتراك استعملوها في سب الناس تحقيراً لهم.

٣ ـ البرنامج الاقتصادي[4]:

وضع المهدي برنامجاً اقتصادياً لمجتمع في حالة حرب وتنقل. وفي مجتمع كهذا تضعف النزعة للتملك الفردي والاقتناء، وتقوى نزعة المشاركة واكتفاء الإنسان بما يقيم قوت يومه. والمهدي الزاهد بشر كثيراً بنبذ الحياة الفانية وقشورها والتمسك برونق الحياة القادمة. فتطابقت نزعة الزهد هذه مع

---

(١) المرشد، مروة (١)، ص ٥٠٤.

(٢) المرشد، ٨٥٨،

(٣) المرشد، ١٩٩، ٤٤٩.

(٤) القدال، ص٥٣، ٥٥، ٦٧، ٩١، ٩٢، ١٠٢، ١٠٥، ١٣٥، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٤، وتناول في هذه الصفحات سياسة المهدي الاقتصادية.

ظروف الجهاد ليبرز منها مجتمع يشترك فيه الناس فيما يملكون، وهو المجتمع الذي يعرف بالشيوعية الحربية، حيث يصبح الهدف الأسمى والجهاد فوق اعتبارات الملكية والتمسك بأهداب الحياة الفانية. فيقتسم القوم ما يحصلون عليه من خيرات[1]. ولكن نزعة الزهد موقف وسلوك لا يأتي للمرء دفعة واحدة، وإنما يتم التوصل إليه بمجاهدة النفس وعبر مران سلوكي طويل، بينما اشتراك المقاتلين في أقسام الخيرات المادية موقف وإجراء إداري يعتمد على فعالية السلطة السياسية وصرامتها في التنفيذ. فالمنهج الصوفي الزاهد منهج حياة وموقف اجتماعي أما اشتراك المقاتلين في توزيع مواردهم بينهم فهو سلوك فرضته ظروف مؤقتة تزول بزوالها رغبتهم في المشاركة. والمجتمع السوداني الذي كان يشهد بروز التعامل السلعي النقدي وبداية تراكم رأس المال التجاري في مستواه البسيط، كان عليه أن يقاوم حتى يوفق بين نزعة الزهد وشيوعة الحرب. والتراكم حتى في شكله البدائي هذا، من العوامل التي تجاذبت سياسة المهدي الاقتصادية، التي كانت تجمع بين المثالية الزاهدة والاحتياجات الحربية والنزعة إلى التراكم.

أسس المهدي جهازاً مالياً مركزياً سماه بيت مال المسلمين. وقد بدأ بيت المال منذ أيام الثورة الأولى في قدير مجرد مكان لحفظ ما جمع من غنائم الحرب، تم توزيعها على المجاهدين الذين تحلقوا حول المهدي وانقطعوا عن أسباب رزقهم. وكان معظم دخله يأتي من الغنائم، التي رأى المهدي ألا توزع حسب ما جاء في القرآن أربعة أخماس للمجاهدين وخمس

---

(١) يقول الإمام محمد عبده عن الإنفاق في المجتمع الإسلامي «وقد قضت الحكمة بهذا الإطلاق (في الإنفاق) في أول «الإسلام وبمدح الإبقاء على النفس لأن المسلمين كانوا فئة قليلة في أمم وشعوب وقبائل تناصبهم العداوة وتبذل في ذلك الأموال والأرواح فإذا لم يتحدوا كشخص واحد ويبذل كل واحد ما يبذله لمصلحتهم العامة لا يستقيم لهم مال ولا تقوم لهم قائمة، وهذه هي السنة العامة في كل دين عند ابتداء ظهوره وأول نشأته، ثم بعد أن تعتز الملة وتكثر الأمة، ويصير يكفي لحفظ مصلحتها ما يبذله كل ذي غنى من بعض ماله ويتفرغ الجمهور للأعمال الخاصة بحيث يتمكن ذو العمل أن يفيض من كسبه على أهله وولده بعد كل هذا تختلف الحال فلا يسهل على كل واحد أن يؤثر كل محتاج على نفسه وأهله وولده. الإمام محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، ج ٤، ص ٥٩.

لبيت المال، بل توضع كلها في بيت المال ويصرف منها للمجاهدين بعد انتهاء القتال، دون أن يستحوذوا على غنيمة الحرب. فرأى «أن تكون راحة الاخوان كبيراً وصغيراً من بيت المال، ليتفرغ الاخوان لخدمة الدين وراحة المسلمين ولا يخدم أحد لنفسه ولا لجماعته . . . ولا يستند أحد لطائفة . . . ولا لقبيلة ولا لجماعة ولا لراية ولا جهة معلومة لأمره لأن هذا فيه خدمة النفوس»[1].

وكان جمع الغنائم في بيت المال وتوزيعها مشكلة. فقد تردد الناس كثيراً في تسليم ما جمعوه لبيت المال حتى الخمس. وتعددت ظاهرة إخفاء الغنائم (الغلول). بل إن الاندفاع لجمع الغنيمة في بعض لحظات القتال الحاسمة أدى إلى الهزيمة. ففي إحدى المعارك انشغل الأنصار «بنهب جمال الحملة . . . وتمكن بهذا الجند من توجيه نيران بنادقهم عليهم وهم في عملية النهب وتمت هزيمتهم بعد أن تركوا أكثر من ألف قتيل». ويعلق البروفسور شبيكة على هذا التصرف قائلاً بأن بعض أتباع المهدي كانت دوافعهم النهب والسلب[2]. وتكررت هذه الظاهرة في معارك أخرى. وناشد المهدي أصحابه كثيراً بضرورة تسليم الغنائم لبيت المال دون أن تحدث مناشداته أثراً حاسماً[3]. وتولى بيت المال مهمة الصرف للمجاهدين. فهو لجمع الاخوان وعلى كل مجاهد أن يبين «من كان له عيال وأهل كثير أو قليل . . . والكل يتعين لهم من بيت المال ما يكفيه». ولكن المهدي أكد لأصحابه عدم الاعتماد الكلي على بيت المال لشح وارداته. فحثهم على استيعاب المهاجرين الجدد «حتى لا يصرف لهم ويذهب ثواب الهجرة ويصبح الصرف فتنة لهم».

بل ذهب إلى أن الاعتماد الكلي على بيت المال يرمي بالإنسان في أحضان الدنيا الفانية، ولذلك منع التسليم بأمر المرتبات. ولعل بيت المال كان يمارس في صرفه نوعاً من المشاعية. وقد تركزت مجالات صرفه على

---

(١) منشورات ١٤٤.
(٢) شبيكة، ص ٦٥.
(٣) القدال، ٢٠١ ـ ٢٠٤ ـ ٢٤٥ ـ ٢٥٠.

الجيش أولاً ثم (المحتاجين) وبعض الأفراد الذين كانت لهم مشاكل خاصة. وتزاحم الناس على أبواب بيت المال، كل يريد أن يستحوذ على أكبر قدر من العطاء، فمنهج المهدي الزاهد لم يتسرب تماماً إلى نفوس أصحابه.

وشهدت فترة المهدي، على قصرها، تدخلاً واسعاً في مجال ملكية الأرض ووضع خطوطها العريضة التي سارت عليها. فالأرض ملك لله، وهي وديعة أودعها لخلقه وليست ملكاً خاصاً. والمهدي هو خليفة رسول الله، فهو المتصرف في أمرها. ولذلك فلا يحق لأحد أن يدعي «وراثة الأرض عن آبائه ليأخذ عنها خراجاً فيقيم من هو ساكن فيها لأجل ذلك». ومن يعجز عن زراعة أرضه فليسمح لأخيه المسلم بزراعتها دون أن يأخذ عليها «دقندي» أي إيجاراً[1]. أما الأرض التي كانت ملكاً للنظام السابق فقد ضمت كلها إلى بيت المال. فأصبح بيت المال يسيطر بطريق مباشر وغير مباشر على السياسة الزراعية للدولة. وأكد المهدي على الملكية الخاصة للأرض، ولكنه حث على الاستعمال المشترك والاستغلال الجماعي[2]. وأدت هذه السياسة إلى فتح أبواب السودان الأوسط للقبائل الرعوية في الغرب فوفدت إليه واستقرت فيه. فبدون هذه السياسة سيظل حاجز الملكية الفردية جداراً يقف دون اندماج تلك القبائل مع بعضها. أما سيطرة بيت المال على الأرض فقد فرضتها ظروف اقتصاد الحرب ومجتمع الحرب. وهذه الظروف هي التي أجلت انفجار الصراع بين القبائل حول ملكية الأرض، والذي انفجر مع استقرار المجتمع المهدوي[3] ووضع المهدي في يد بيت المال سلطات واسعة لتنظيم حركة التجارة الداخلية[4]. فقد سلمت له كل الأسلحة والذخيرة والذهب والفضة والماشية والرقيق. وضمت له المصالح العامة مثل الدكاكين والوكالات والعصارات والطواحين ودكاكين الحرفيين. كما بدأ يشرف على

---

(١) مجد إبراهيم أبو سليم، الأرض في المهدية، ص ١٢ ـ ٧١.
(٢) القدال، ص ٥٣ ـ ٥٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٩ وما بعدها وتتناول انفجار الصراع على عهد الخليفة عبد الله بين القبائل الوافدة والقبائل المستقرة في مناطق الزراعة.
(٤) توقفت التجارة الخارجية في عهد المهدي إلا ما كان يتم عن طريق التهريب.

حركة النقود وإصدار العملة. فأصبح هو الجهة العليا التي تنظم وتسيير حركة التجار. فقام باحتكار السلع الضرورية بالذات الصمغ. وكان الاحتكار هامًا من أجل إخضاع النشاط الاقتصادي لاحتياجات الحرب. وهكذا نشهد بداية الحوار بين الاحتياجات العسكرية الاستراتيجية والضرورة الاقتصادية، ذلك الحوار الذي قاد إلى مركزية الإدارة ونشاط السوق ومجمل الحياة الاقتصادية[1].

وكانت الضرائب المصدر الثاني لدخل بيت المال، وأهمها الزكاة. ولم تخرج الأسس التي اعتمد عليها المهدي في وضع الزكاة عن الأسس المتعارف عليها في المجتمعات الإسلامية. لعل دور المهدي كان تذكير الناس بأن الزكاة فريضة عليهم بعد أن كادوا نسيان أمرها. وكان الأخذ بالزكاة كفريضة مخرجاً من أزمة الضرائب التي كره الناس ثقلها على أيام الحكم التركي ـ المصري[2]. فأصدر المهدي منشوراً مطولاً حدد فيه أحقية الزكاة وهي حسب ما وردت في الكتب المختلفة[3]. كما أكد المهدي على أخذ الزكاة اعتماداً على العمل الإنساني المبذول وليس مساحة الأرض. واعتبر عام انتصاره على هكس ١٨٨٣ بداية لتطبيق نظام الزكاة. وكان جمع الزكاة مشكلة أخرى. فهي فريضة يؤديها الإنسان باقتناعه الخاص. وما لم تتوفر هذه القناعة فإن الإجراءات الإدارية لجمعها ستتعثر كثيراً. ومع تطور الدولة المهدية تعقد جمع الزكاة مما دفع بالدولة لاتخاذ إجراءات عنيفة[4]. على أن جمع الزكاة في عهد المهدي كان محدوداً لظروف الحرب وعدم استقرار المجتمع.

٤ ـ البرنامج الاجتماعي:

تناول برنامج المهدي الاجتماعي معالجة قضية المرأة لأنها فرضت نفسها بإلحاح على المجتمع المهدوي. كما تعرض لبعض العادات

---

(١) القدال، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦ ـ ٢١٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١٩ ـ ٢٣٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٦.

الاجتماعية التي رأى فيها خروجاً على النهج القويم وفيها محاكاة للأتراك وأساليبهم. كان تناول المهدي لقضية المرأة له عدة جوانب. من جانب كان يمثل منها متقدماً، ومن جانب آخر كان تقليدياً لا نرى في أحكامه أثراً للاجتهاد، ومن جانب ثالث اكتنفه بعض الغموض. وكان المهدي يسعى أن يبث العادات الاجتماعية الحميدة عن طريق الوعظ والقدوة والإجراءات القانونية. والإجراء الأخير هو نقمة كثير من الأنمظة التي ترى أن الممارسات الاجتماعية يمكن إزالتها بالقمع، وترى أن مشكلة المجتمع في فساده وأن هذا الفساد يمكن أن يجتث بالسيف ليصلح أمر الرعية.

تعرض المهدي لموضوع الزواج. وهو لم يكتب برنامجاً خاصاً به، وإنما هي قضايا عرضت عليه فأدلى فيها برأي. وهذه الآراء على تفرقها كان بينها خط متصل شكل سياسة عامة. فدعا وأكثر من الدعوة إلى تيسير المهور وتخفيف نفقات الأعراس. فحدد المهر بعشرة ريالات للبكر وخمسة للثيب. ودعا لتيسير ولائم الأفراح لتقتصر الوليمة على التمر وعلى قليل من الطعام، ومن أراد أن يولم فلا يزيد على خروف واحد وهو في ذاته إسراف[1]. والمال ليس أساساً للتفضيل بين الناس. فكتب يقول: «وتسألون عن من كان خطيب ودفع أموالاً عديدة في تلك المرأة ولم يعقد عليها... وأتى إليها أحد غير الأول وعقد عليها هذا لا يرضاه الله ولا رسوله ومخالف للمهدية، حرام والحرام لم يتبع. إن صاحب هذا يضرب ويحبس وتفسخ تلك العصمة»[2] ونرى في هذه الأفكار أثر المهدي الزاهد. وهو زهد كان يحتاجه المجتمع المهدوي المتنقل المقاتل ليستطيع أفراده تأسيس حياتهم الزوجية في يسر دون أن تعوقهم أساليب البذخ الحضرية والبدوية. وتناول إجراءات الزواج نفسها. فالزواج لا يتم بإكراه المرأة. فأمر بطلاق امرأة تزوجت وهي مرغمة. فالعلاقة بين الناس روحية وليست مادية فالرجل لا يتزوج المرأة التي ترفض

---

(1) مرشد، ٧٣، ٩٢، ١٠٦، وكذلك منشورات ص ٣٠٠. وحتى في العهد التركي حدد الحكمدار مهر البكر بتسعين فرنكاً والثيب بخمسة عشر. جيقلر ص ٨٧.

(٢) منشورات، ص ٣١٧.

الـزواج[1]. ولكنه في بعض الحـالات أعـطى الأم الحق في أن تـزوج ابنتهـا لمن تشاء. فهو هناك يوازن بين الـرغبات الخـاصة والـظروف الاجتماعيـة ولا يفوته الحديث عن صفات الزوجة الصالحة.

وواجـه المهدي مشكلة النسـاء اللائي ذهب أزواجهن وانضمـوا للـنظام التركي أو تركوهن خلفهم. وهذا مجال اجتهد فيه، فهو يـرى أن الزوج الـذي يتخلف عن المهدية فالزواج باطل. والمرأة التي ينضم زوجها إلى الأتراك فلا عدة عليها[2]. وكـان الاجتهاد في هـذا الأمر هـاماً لأنـه يحل مشكلة تعقـدت كثيراً لقيام مجتمعين كانت الأسرة في بعض الأحيان منقسمة بينهما، ولم يكن أحـد يدري بـالتأكيـد متى يجتمع الشمـل. واجتهاده ينسجم مـع نـظرتـه إلى مجتمع الأتراك كمجتمع «كافر». ولكن هناك نساء غاب أزواجهن لفتـرة طويلة إما لظروف الحرب أو غيرها، ولكنهم لم يكونوا مع الأتـراك. في هذه الحـالة يجـوز الـطلاق ولكن على الـزوجـة العـدة. كمـا أن المـرأة التي طلقت قبـل المهدية فلا تطالب بمؤخر صداق[3].

وحـرم على النساء لبس الـذهب وحثهن على التبـرع بـه للجهـاد. أمـا الفضة فإن استعمـالها غير مستحب. وكانت النسـاء تتزين بـالعاج الـذي كان استعماله منتشراً في ذلك الوقت. فحرم لبسـه لأن العاج يؤخـذ من الفيل بعـد قتله وهو ميتة «فـطيس». وأجاز للنسـاء استعمال الـدلكة لأنهـا من الذرة وهي تنـظف الجسم. أما الـدخان فيمكن استعمـاله بشـرط ألا يكثـرن فيـه حتى لا يحـول بين البشرة ومـاء الوضـوء[4]. ومن المـلاحظ أن المهـدي هنـا يجتهـد اجتهادات لا تخلو من ذكاء ومرونة وتفهم لظروف البلاد.

ووجد المهدي بعض الممارسات الخـاطئة في عـلاقة الـرجل بـالمرأة. والمجتمع السوداني كان مجتمعاً عريضاً يجمع بين المدينة التي عرفت تعاليم

---

(١) مرشد، ١٤٨ - ٦٨١.
(٢) مرشد، ١٩٩، ١٨٥.
(٣) مرشد، ٣٣٤.
(٤) مرشد، ٣٢٤.

الدين وأساليب الحضارة، وبين الريف الذي لامس تعاليم الإسلام ملامسة عابرة. فكان الرجل يطلق زوجته ثلاثة طلقات في وقت واحد ويؤخذ به، فأشار إلى عدم جوازه. وتحدث عن عدة المرأة وعن الحيض، وهي أمور كانت بعض الفئات تجهلها. وأسقط الرضاعة عن الأم المطلقة، ومنع زواج اخوان الرضاع[1]. وهي ممارسة كانت ناتجة عن الجهل بالشرع. ووجد نوعاً من الطلاق كان شائعاً في غرب السودان يعرف «بالخلع». وهو طلاق مقابل مال تدفعه الزوجة إما المهر أو جزء منه أو أي مال آخر. فيتم الطلاق بعد إجراءات قانونية. فرأى المهدي أن هذا ليس بطلاق إلا إذا تلفظ الرجل به. واستحسن ألا يأخذ الزوج أي مال مقابل الطلاق[2].

وكان المهدي صارماً في حجر النساء وحجابهن. فمنع النساء من الخروج إلى السوق والطرقات، ومن تخرج بعد ثلاثة أيام من التنبيه تجلد ١٠٠ جلدة. والمرأة التي تقف كاشفة الرأس أو تتحدث بصوت عالٍ تجلد ٢٧ جلدة[3]. ونادى بعدم اتصال الرجل بالمرأة التي ليست له بها قرابة، وحرم سلام النساء على الرجال وقرر ١٠٠ جلدة للسلام بالكف و٥٠ جلدة مع صيام شهرين أو عتق رقبة للسلام بالعناق[4]. وحرم حتى خروج بنت الخامسة على أن يقوم «أهلها بسترها فإن أهملوا يعاقبوا بالجلد». وعندما واجهته ضرورة خروج بعض النساء للسوق راعى جواز ذلك ولكن تحت شروط[5]. وقد ينفر المرء من هذه الإجراءات الصارمة التي اتخذها المهدي بشأن الحجاب. ولا شك أن المهدي قد واجه مجتمعات فيها عادات اجتماعية متباينة، وأنه انتهج تلك الصرامة حتى تنسجم تلك المجتمعات ويستقيم أمرها. أو لعل تلك الصرامة كانت تعبيراً عن عجزه عن التوفيق بين عاداتها المتباينة.

---

(١) مرشد، ٣٣٤.
(٢) مرشد، ١٩٧.
(٣) مرشد، ٢٩٨.
(٤) مرشد، ٣١٦.
(٥) مرشد، ٣٠٢ ـ ١٨٧.

وشمل برنامج المهدي الاجتماعي بعض الاجتهادات لمنع كثير من العادات التي كان يمارسها المجتمع. ولعله قد تأثر في اجتهاداته ببعض الحركات الإسلامية في عصره فقد منع النياحة والفراش على الميت، وهي عادات منتشرة في السودان يغذيها المجتمع القبلي الذي يستنفر عشيرته عند الشدة. وحتى عند وفاة المهدي التزم الناس بهذا الأمر وإن ارتفعت بعض أصوات النواح هنا وهناك. ومنع الترفه في المأكل والملبس والفرش والشرب تشبهاً بالترك والأخذ بمنهج الزهد. ولقد شاع لبس الجبة المرقعة لبس المتصوفة. ومنع استعمال المعازيف والدلاليك والنحاس والنقاقير والبوري والطرنبيطة لأنها، كلها أدوات تركية تعلن الترفه والتعلق بالمظاهر.

ومنع بعض الألعاب التي كان يمارسها الناس مثل المنقلة والطاب والطاولة وترك الحد عليهم لاجتهاد العمال. ولعله رأى في تلك الممارسات انصرافاً عن العبادة وعن الجادة. ومنع ركوب الخيل لغير الجهاد وعدم استعمال «فراوي الريف» تشبهاً بالأتراك. ومنع مسك الأولاد للجام، وإذا احتاج الإنسان لتابع فلا أكثر من واحد. وأن يكتفي الإنسان المقتدر بجاريتين للخدمة واحدة للداخل والأخرى للخارج[1].

هذه لمحات من برنامج المهدي. وكان البرنامج محاولة للخروج بالدعوة المهدية من حركة تحرر البلاد من الحكم الأجنبي إلى حركة تعيد أيضاً صياغة المجتمع. ولكنها كانت صياغة محكومة بقدرات المجتمع السوداني التاريخية وقواه المنتجة لاستنباط قوانين وأحكام من الكتاب والسنة. إن تجديد المجتمع وصياغة الإنسان الجديد لا تأتي بالوعظ مهما علت نبراته، ولا بالرغبة الذاتية، ولا بالقوانين الرادعة. فالقانون حماية لعلاقات قائمة ضد قوى معارضة. أما الإنسان الجديد ـ بأي شكل كانت تلك الجدة ـ فهو نتاج علاقات متشابكة لا تأتي ثمارها في الحال، وإنما هي عملية بناء وتطوير طويلة النفس. فهل من أجل هذا جاء ذلك القصور في بعض جوانب برنامج المهدي؟ أم لأنه عاش سنواته من أجل القضاء على الحكم الأجنبي

---

(١) مرشد، ١٣٧ ـ ٤٤٩.

ولم تمهله أيام العمر ليتفرغ لمهمة البناء؟ أم أنه بالقضاء على الحكم الأجنبي أكمل رسالته ومضى إلى سبيل ربه، فتناول في ذلك العمر الوجيز بعض القضايا هنا وهناك؟

٥ ـ راتب المهدي:

وقد لا يكتمل الحديث عن برنامج المهدي دون الإشارة إلى الراتب. وراتب المهدي كتاب صغير الحجم (١٢٨ صفحة ١٠ ـ ١٣,٥ سم). ويشتمل على آيات من القرآن منتقاة ومجموعة من الأدعية[١]. ومقسم إلى عدة أقسام. تبدأ بمقدمة ثم دعاء يقرأ قبل المسبعات وهي السور القرآنية السبع، ثم دعوة افتتاح حزب القرآن ودعوة اختتامه، وأخيراً دعوة قساوة القلب والغفلة الخ. ولكنه يشكل في مجمله عملاً واحداً يقرأ عادة مرة في الصباح ومرة في المساء، وقد يقرأ أكثر من ذلك. ولعل المهدي قد تأثر في اختياره لتلك الآيات بالإمام الغزالي الذي يقسم آيات القرآن إلى درر وجواهر، فكان اختيار المهدي من بينها. ويرى الدكتور أبو سليم أن اختيار المهدي يعكس ثقافته القرآنية إذ جاء ترتيب الآيات في الراتب حسب ترتيبها في القرآن.

والراتب يمثل محمد أحمد الصوفي أكثر من محمد المهدي. ولعل المهدي قد أحس بالفراغ الذي نشأ بين أنصاره بعد انفصالهم عن طريقتهم الصوفية بأورادها وأدعيتها. فرأى ضرورة سد ذلك الفراغ. فعكف على كتابة الراتب منذ عهده في قدير ليكون بديلاً لما كان لدى الطرق الصوفية. ويتضح من الراتب اثر الصوفية العميق في بناء المهدي الفكري، فجاء الراتب صوفياً تقليدياً في بنائه.

لهذا لم يجد الاستعمار البريطاني مانعاً من تداول الراتب رغم هاجس المهدية الذي كان يزعجه. ففي عام ١٩١٧ عرض الراتب مع منشورات المهدي الأخرى على قاضي القضاة الشيخ المراغي ليبدي رأيه فيها. فرفض المنشورات ولم ير أي اعتراض ديني على الراتب وأوصى بحرية استعماله.

---

(١) يقوم الدكتور أبو سليم حالياً بدراسة الراتب وتحقيقه.

ويعلق البروفسور حسن أحمد إبراهيم بأن القاضي لم يدرك أن الراتب كان رمزاً حياً للمهدية[1]. والواقع فإن الراتب كان مجرد رمز، وأنه رمز فقد حيويته لانفصاله عن واقعه الذي برز فيه. وما أن جاء عام ١٩٢٤ حتى كان الراتب متداولاً وأصبح هو «الكتاب» «لما سمي بالمهدية الجديدة»، وهي حركة سياسية أسسها السيد عبد الرحمن ابن الإمام المهدي[2].

فالراتب رغم تداوله فهو لا يمثل كتابات المهدي الثائر وإنما محمد أحمد الصوفي.

هذه بعض اللمحات عن برنامج المهدي الذي سعى أن يضمنه الأسس النظرية للمجتمع الجديد. ولكن ظروف الحروبات لم تسمح له رؤية ذلك البرنامج في التطبيق العملي، فغدت هذه مهمة الخليفة عبد الله الذي جاء من بعده وحكم البلاد من ١٨٨٥ إلى ١٨٩٨.

---

(١) حسن أحمد إبراهيم «السيد عبد الرحمن وبراعة المناورة السياسية» دراسات تاريخ المهدية، الخرطوم عام ١٩٨٣ م، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) المصدر السابق، وقد تناول نشأة المهدية الجديدة.

خاتمة

ماذا يبقى منه للتاريخ؟:

عندما سعينا في البحث عن الأسباب التي أدت إلى انفجار الثورة، وعندما رسمنا المعالم الأساسية لشخصية المهدي في تلك اللوحة، لم نقفز إلى تلك الأسباب والمعالم قفزاً، ولم نتخذ قرارات ذاتية نابعة من رغبتنا الخاصة في رؤية الماضي. لقد بدأنا بحثنا بالعودة إلى جذور الماضي، فبحثنا عن معالم تلك اللوحة في عهد الاستعمار التركي. وعدنا إلى نشأة الرجل وصباه في بحثنا عن شخصيته وتطورها. فرأينا كيف تلاحم الشعور القومي مع الجوانب المضيئة من التراث مع السلوك القويم لمحمد أحمد، وكيف تبلور كله في فكرة المهدي المنتظر المنقذ من الحكم الأجنبي. فالثورة المهدية انفجرت للقضاء على ذلك الحكم متخذة من الدين المنحاز إلى جانب الناس سلاحها الماضي في تلك المعركة. لم تكن الثورة خروجاً لمجموعات قبلية مصابة بهوس ديني أخذت تصرخ في سهول البلاد ونجودها، وإنما كانت خروجاً لمجموعات مسلحة برؤية ثورية دينية فصادمت الحكم الأجنبي وقضت عليه.

وهناك فئات اجتماعية عارضت هذا المنهج وتمسكت بمفاهيم دينية ساندت بها الحكم الأجنبي فكانت آخر جدار له قبل أن ينهار، ولكنها بموقفها ذاك وقفت خارج التاريخ. فالعلماء الذين وقفوا ضد المهدي كانوا

رجال دين وكانوا مسلمين، ولكن الدين كان عندهم أداة لدعم الحكم الأجنبي والوقوف بجانبه. لم يكن الخلاف بينهم وبين المهدي حول نقاء عقيدتهم وصحتها رغم تراشقهم بتلك التهمة، بل كان خلافهم خلافاً سياسياً اتخذ مظهراً دينياً. لم يكن خلافهم في السماء بل على الأرض، وحول قضايا مرتبطة بمجتمعهم. فالموقف الديني خارج عقيدة الفرد وإيمانه بالله موقف يحكمه انتماء الإنسان الاجتماعي. فالمهدي اتخذ من الدين سلاحاً لمحاربة الحكم الأجنبي، واتخذ منه العلماء أداة لمساندة ذلك الحكم. كلهم كان يدعي صحة موقفه، وهي دعوة لا يسندها شيء سوى اجتهادهم في فهمهم للدين مطبقاً على الواقع الاجتماعي. فهو خلاف بين الإنسان والإنسان. فالانحياز بالدين إلى جانب الناس هو إحدى الجوانب الباقية في دعوة المهدي.

والذي يبقى للتاريخ من الثورة المهدية أيضاً هو منهجها في القضاء على الحكم الأجنبي، فهي ثورة قامت من أجل التحرر الوطني ببرنامج انتقي من التراث الإسلامي انتقاء لا يخلو من الإبداع، وكان الإمام المهدي هو التجسيد البشري لذلك البرنامج. فالمهدي هو رمز الطموح الوطني في سعيه المتجدد للانعتاق من التغول الأجنبي.

والدعوة المهدية التي كان المهدي تجسيدها الآدمي، جمعت أشتات القبائل السودانية والفئات الاجتماعية في وقت كان فيه ذلك التجمع أمراً عزيزاً. فهو رمز لإرادة الإنسان السوداني عندما عزم أمره على التوحد للقضاء على الظلم، بعد أن أدرك من مرير التجارب أن ذلك الإنجاز لا يتم بعمل منفرد.

أهم مصادر البحث

١ ـ منشورات المهدي:

١ ـ المرشد إلى وثائق المهدي، وضع محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم، عام ١٩٦٧ م.

٢ ـ راتب الإمام المهدي، مكتبة مضوي، واد مدني.

٣ ـ منشورات المهدية، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، عام ١٩٧٩ م.

٢ ـ مراجع اولية ومذكرات:

(أ) باللغة العربية:

١ ـ الكردفاني، إسماعيل بن عبد القادر. **سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي**. تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، عام ١٩٧٢ م.

٢ ـ المهدي، علي. **مذكرات علي المهدي**. تحقيق عبد الله محمد أحمد حسن: جهاد في سبيل الله، الخرطوم، بدون تاريخ.

٣ ـ بدري، بابكر. **تاريخ حياتي**. الجزء الأول.

٤ ـ فوزي، إبراهيم. **السودان بين يدي غردون وكتشنر**. القاهرة، عام ١٣١٩ هـ.

٥ ـ ميخائيل، يوسف. مذكرات يوسف ميخائيل. تحقيق صالح محمد نور، رسالة دكتوراه، جامعة لندن، عام ١٩٦٢ م.
(ب) باللغة الإنكليزية:
Giegler, Ceral Christian. *The Sudan Memoirs.* (ed. by Hill) London, 1984.

1– Ohrwalder, Father Joseph *Ten Years Captinity KIn the Mahdis Camp* (ed, and tr, by r, R, Wingate) London, 1892.

2– Slatin, R.C. (Von). *Fire and Sword in the Sudan* (tr, by F.R. Wingate) London, 1896.

3– Wingate, F.R. *Mahdiism And The Angle-Egyptian Sudan.* London, 1968.

٣ ـ مراجع عامة:

(أ) باللغة العربية:
١ ـ إبراهيم، عبد الله علي. **الصراع بين المهدي والعلماء**. الخرطوم، عام ١٩٦٦ م.
٢ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم. **الحركة الفكرية في المهدية**. الخرطوم، عام ١٩٧٠ م.
٣ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم. **الأرض في المهدية**. الخرطوم، عام ١٩٧٠ م.
٤ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم. **تاريخ الخرطوم**. بيروت، عام ١٩٨٠ م.
٥ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم. **الساقية**. الخرطوم، عام ١٩٨٠ م.
٦ ـ إبراهيم، محمد المكي. **الفكر السوداني: أصوله وتطوره**. الخرطوم، عام ١٩٧٦ م.
٧ ـ أحمد، فتح الرحمن الأمين. **حركة الجلابة وأثرها على الحياة السودانية في القرن التاسع عشر**. رسالة ماجستير، الخرطوم، عام ١٩٨٠ م.
٨ ـ الحسن، موسى المبارك. **تاريخ دارفور السياسي**. الخرطوم، بدون تاريخ.

٩ ـ السعيد رفعت. حسن البنا: متى كيف ولماذا. القاهرة، عام ١٩٧٧ م.
١٠ ـ الطيب، عبد الله. **الاتجاهات الحديثة في النثر العربي في السودان**. القاهرة، عام ١٩٥٦ م.
١١ ـ القدال، محمد سعيد. **السياسة الاقتصادية للدولة المهدية**. يصدر في الخرطوم، عام ١٩٨٥ م.
١٢ ـ القدال، محمد سعيد. **المهدية والحبشة**. الخرطوم، عام ١٩٧٣ م.
١٣ ـ الأمين، عز الدين. **قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان**. الخرطوم، عام ١٩٧٥ م.
١٤ ـ أمين، حسين أحمد. **دليل المسلم الحزين لمقتضى السلوك في القرن العشرين**. القاهرة، عام ١٩٨٣ م.
١٥ ـ بدران، إبراهيم وسلوى الخماش. **دراسات في العقلية العربية: الخرافة**، بيروت، عام ١٩٧٩ م.
١٦ ـ حسن، يوسف فضل. (تحقيق) **كتاب الطبقات**. الخرطوم، عام ١٩٨٠ م.
١٧ ـ حمزة، ميمونة ميرغني. **حصار وسقوط الخرطوم**. الخرطوم، عام ١٩٧٣ م.
١٨ ـ سعد، أحمد صادق. **تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي**. القاهرة، عام ١٩٧٩ م.
١٩ ـ زلفو، عصمت. شيكان: **تحليل عسكري لحملة الجنرال هكس**. أبو ظبي بدون تاريخ.
٢٠ ـ زلفو، عصمت. كرري: **تحليل عسكري لمعركة أم درمان**. الخرطوم، عام ١٩٧٣ م.
٢١ ـ عبده، الإمام محمد. **الأعمال الكاملة**. الجزء الرابع، تحقيق محمد عمارة، بيروت.
٢٢ ـ قريب الله، حسن محمد الفاتح. **التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج**، رسالة ماجستير، الخرطوم، عام ١٩٦٥ م.
٢٣ ـ لويس، جون. **ماركس والتاريخ**. ترجمة محمد سعيد القدال بالآلة الكاتبة. الخرطوم، عام ١٩٨٢ م.

٢٤ ـ ماركس، كارل. الثامن عشر من بيروميير لويس بونابرت. موسكو، عام ١٩٧٤ م.
٢٥ ـ ماركس، كارل وفردريك إنكلز. حول الدين. بيروت، عام ١٩٧٥ م.

(ب) باللغة الإنكليزية:

1– Hassan, Yousif Fadl. (ed) *Sudan In Africa*. Khartoum 1971.
2– Hill, Richard. *Egypt in the Sudan*. London 1959.
3– Holt, P.M. *The Mahdist State in the Sudan*. London.
4– Marx, Karl. *Pre-Capitalist Economic Formation* (ed and Tr. by Eric Hobsnawm) London, 1969.
5– Nasir, Suyyed Hussien. *Sufi Essays*. London.
6– O. Fahey and M.I. Abu Saleem. *Land in Darfur*. London 1983.
7– Santi, Paul and Richard Hill. *The Europeans In the Sudan: 1834-1878*. Oxford, 1980.
8– Sid Ahmed, Abdul Salam. M. *State and Ideology in the Funj Sultanate of sinnar* (M.A. dessertation, Khartoum, 1983).

(ج) مقالات:

١ ـ إبراهيم، حسن أحمد «السيد عبد الرحمن وبراعة المناورة السياسية»، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، عام ١٩٨٢ م.
٢ ـ إبراهيم، عبد الله علي «المهدية والكبابيش»، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، عام ١٩٨٢ م.
٣ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم «مخطوط تاريخ مؤسس الختمية»، «مجلة الدراسات السودانية»، المجلد الأول، العدد الأول، عام ١٩٦٨ م.
٤ ـ الضوي، تاج الأنبياء «مدينة الأبيض: ماضيها وحاضرها»، مجلة الدراسات السودانية. المجلد الرابع، العدد الأول، عام ١٩٧١ م.
٥ ـ العالم، محمود أمين «الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي للثقافة العربية»، اليسار العربي، العدد ٥٤، مايو عام ١٩٨٣ م.

٦ ـ القدال، محمد سعيد «الرؤيا الثورية في فكر المهدي»، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، عام ١٩٨٢ م.
٧ ـ الكرسني، عوض السيد «تجديد الطريقة المجذوبية»، مجلة الثقافة السودانية، العدد ٢٠، السنة السادسة، أكتوبر عام ١٩٨٣ م.
٨ ـ زنبير، محمد «الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، عام ١٩٨٢ م.
٩ ـ شريف، محمد الأمين «من تاريخ مدينة كسلا» النشرة الإعلامية لمديرية كسلا، عام ١٩٧٩ م.
١٠ ـ مجلة الثقافة الجديدة. السنة ٢٩، العدد ٣، يناير عام ١٩٨٢ م.

رموز المصادر الرئيسية

المصادر العربية:

١ ـ **القدال**: محمد سعيد القدال، السياسة الاقتصادية للدولة المهدية، رسالة دكتوراه، جامعة الخرطوم، عام ١٩٨١ م.

٢ ـ **الكردفاني**: إسماعيل عبد القادر الكردفاني، سعادة المستهدي بسيرة الإمام، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، عام ١٩٧٢ م.

٣ ـ **المرشد**: المرشد إلى وثائق المهدي، وضع محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم، عام ١٩٦٧ م، الرقم يشير إلى الوثيقة.

٤ ـ **جهاد**: جهاد في سبيل الله، مذكرات على المهدي، تحقيق عبد الله محمد أحمد حسن، الخرطوم بدون تاريخ.

٥ ـ **عبر القرون**: مكي شبيكة السودان عبر القرون، بيروت، عام ١٩٦٥ م.

٦ ـ **شبيكة**: مكي شبيكة، السودان والثورة المهدية، الخرطوم، عام ١٩٧٨ م.

٧ ـ **شقير**: نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، عام ١٩٦٧ م.

٨ ـ مروة: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، بيروت، عام ١٩٧٨ م، جزئين.

٩ ـ منشورات: منشورات المهدية، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، عام ١٩٧٩ م.

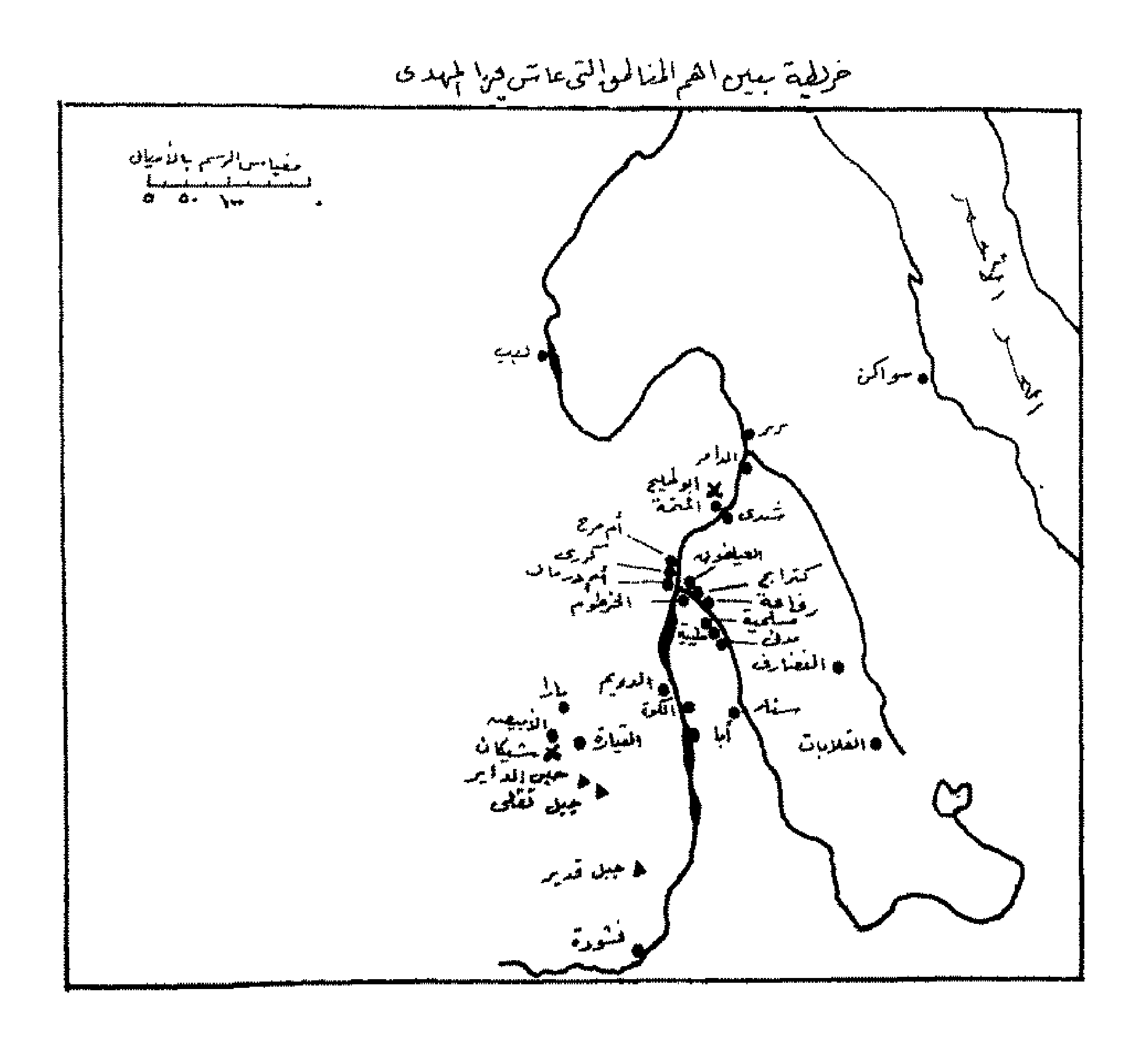
١٠ ـ ميخائيل: مذكرات يوسف ميخائيل، تحقيق صالح محمد نور، رسالة دكتوراه جامعة لندن، عام ١٩٦٢ م.

المصادر الإنكليزية:

١ ـ سلاطين: Slatin, R.E. (Ven), Fire and Swerd in the Sudan (London, 1896).

هل: Hill, R, (ed, tr) On the Frentiers Of Islam (Oxford, 1970).

هولت: Holt, The Mahdist State in the Sudan (Oxford, 1970).


خريطة تبين أهم المناطق التي عاش فيها المهدي
مقياس الرسم بالأميال
٥ ٥٠ ١٠٠
البحر الأحمر
سواكن
بربر
الدامر
ابو طليح
المتمة
شندي
أم مرح
كررى
أم درمان
الخرطوم
العيلفون
كتراج
رفاعة
مسلمية
مدني
طيبة
القضارف
الدويم
الكوة
أبا
سنار
القلابات
بارا
الأبيض
شيكان
التيارة
جبل تقلي
جبل قدير
فشودة